
THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
LIBRARIES
THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
ARTES SCIENTIA VERITAS
1817

Die

christliche Glaubenslehre

von

Dr. David Friedrich Strauss.

Die christliche Glaubenslehre

in ihrer

geschichtlichen Entwicklung

und im Kampfe

mit der

modernen Wissenschaft

dargestellt

von

Dr. David Friedrich Strauss.

Zweiter Band.

Tübingen bei C. F. Osiander.
Stuttgart bei F. H. Köhler.
1841.

Inhalt des zweiten Bandes.

(Der Dogmatik zweiter Theil. Erster Abschnitt.)

Seite

Zweites Hauptstück.

Vom Sündenfall.

---

§. 53.

Bibellehre vom Teufel und den Dämonen.

In die nach der Vorstellung des Elohisten von Gott Anfangs gut geschaffene Welt (1 Mos. 1, 31) machte nach der Erzählung des Jehovisten (1 Mos. 3) der Mensch den ersten Riss; die spätere Lehre steigt weiter hinauf, und verlegt den ersten Anstoss zum Abfall in die höhere Geisterwelt. Doch findet sich über den Urzustand der gefallenen Geister und über die Art wie sie böse geworden, auch in den jüngeren Büchern der h. Schrift kaum eine Andeutung.

Im alten Hebraismus wird das Böse und das Uebel bald auf den creatürlichen Willen ohne Reflexion auf eine höhere Ursache, bald auf den entweder unmittelbar oder mittelst seiner Boten wirkenden Gott zurückgeführt. Der Abfall der ersten Eltern geschieht durch den Zusammentritt der Neigung in den Menschen mit der Ueberredung der Schlange; eben so wenig wird

von der Bosheit eines Kain, der Menschen vor der Sündfluth, der israelitischen Könige und Priester, in der Regel ein weiter zurückliegender Grund angegeben: wo aber ein solcher namhaft gemacht ist, wie bei der Verstockung des Pharao, da ist es Gott selbst, der diese bewirkt, um von derselben Gelegenheit zu nehmen, in Zeichen und Wundern seine Uebermacht zu verherrlichen (2 Mos. 7, 3. 10, 11. 11, 9); Gott selbst versucht den Menschen, nicht blos um dessen Frömmigkeit zu bewähren, wie bei Abraham (1 Mos. 22, 1), sondern auch damit derselbe, den von Gott eingeflössten bösen Gedanken Gehör gebend, Verderben über sich oder Andere bringe, über welche der Zorn Jehova's entbrannt ist (2 Sam. 24, 1. Jes. 37, 36). — Leichter als das Böse liess sich das Uebel, und zwar unter der Kategorie der Strafe, auf Gott zurückführen von einer Bildungsstufe, welche für die Sünden der Vorfahren die Nachkommen, und für die von einzelnen Mitgliedern desselben begangenen Verbrechen das Volk solidarisch verbindlich glaubte, und in dem *Quidquid delirant reges, plectuntur Achivi*, kein Arges fand (2 Sam. 24, 17. Hier sind alle sittlichen Verhältnisse verschoben. Hatte, wie es nach V. 1 scheint, das Volk eine Züchtigung Jehova's verdient, warum verhängte er diese nicht sofort unmittelbar, ohne die Volkszählung zu veranlassen, als deren Strafe zu erscheinen jene göttliche Züchtigung nur in ein falsches Licht setzen konnte?).

Zur bequemen Erklärung mancher von diesen Erscheinungen musste nun aber den Juden doch nachgerade eine Idee als höchst dienlich einleuchten, die sie in ihrem Verkehre mit den Persern zu Ende und nach Verfluss des Exils kennen lernten: die Idee des Ahriman in der Zendreligion. Es war doch immer anständiger, zu sagen, die von Gott so sehr missbilligte und so hart gestrafte Volkszählung sei dem David von einem bösen

Geist (1 Chron. 21, 1), als sie sei ihm von Gott selbst eingegeben gewesen; auch dass Gott über manchen Gerechten zur Prüfung seiner Treue so viel Uebel verhängt, schien nur aus der Einflüsterung eines menschenfeindlichen Wesens erklärlich, dessen Zweifel an der Standhaftigkeit solcher Menschen Gott durch eine wirkliche Probe zu Schanden machen wollte (Hiob 1 u. 2). Ginge es nach dem Sinne dieses Widersachers (שָׂטָן) und Anklägers aller Frommen und Gottgeliebten, so würde Gott denselben keinen Fehltritt vergeben (Zach. 3, 1 ff.); auch der Uebel grösstes, den Tod, hat sein Neid in die Welt gebracht (Weish. 2, 24.). — Doch wie passte der Ahriman des persischen Dualismus in den hebräischen Monarchismus hinein? Er wurde mit Bestimmtheit Gott untergeordnet und seiner Macht unterworfen gedacht (Zach. 3, 2); ja im Prolog des Hiob erscheint er unter den übrigen Söhnen Gottes als Mitglied des göttlichen Hofstaats, gleichsam als Generalfiscal des göttlichen Reiches, mithin noch nicht entschieden als böses Wesen. Wie seine menschenfeindliche, neidische Gesinnung mit solcher Stellung zu vereinigen, oder wie, wenn er wirklich als böses Wesen gedacht wurde, seine Bosheit zu erklären sei, darüber wurde noch nicht reflectirt.

Nach einigen unbestimmten Andeutungen im älteren Hebraismus (עֲזָאזֵל 3 Mos. 16, 8 ff., שְׂעִירִים, לִילִית Jes. 13, 21. 34, 14) findet sich im späteren Judenthum eine Mehrheit von bösen Geistern (δαιμόνια), welche sich in Wüsten aufhalten (Tob. 8, 3. Baruch 4, 35), die Götzen der Heiden sind (Bar. 4, 7), wollüstige Neigungen haben und den Menschen am Leben zu schaden suchen, übrigens durch Gebet, Ascese und Räucherungen vertrieben werden können (Tob. 3, 8. 6, 7. 8, 2 f.).

In dem Zeitraume, welcher zwischen der Abfassung

der lezten A.T.lichen Schriften und der der N.T.lichen inne liegt, war die Vorstellung vom Satan (σατανᾶς, διάβολος) und den Dämonen zu grosser Stärke und Bedeutsamkeit für das fromme Bewusstsein herangewachsen. Finden wir dort nur ziemlich vereinzelt stehende Spuren dieses Glaubens, so hat er hier den ganzen Boden des religiösen Vorstellens übersponnen. Die Welt zerfällt in ein doppeltes Reich, das Reich Gottes und das des Teufels: zu letzterem gehören Alle, die ausser der vom Messias gestifteten Gemeinschaft bleiben. Der Satan heisst ὁ ἄρχων τȣ̃ κόσμȣ τȣ́τȣ (Joh. 12, 31, 14, 30), ὁ θεὸς τȣ̃ αἰῶνος τȣ́τȣ (2 Kor. 4, 4); wer sich zum Christenthum bekehrt, der wird aus dem Reiche der Finsterniss und der Gewalt des Satans in das göttliche Lichtreich versetzt (A.G. 26, 18. Kol. 1, 13), so wie umgekehrt der aus der christlichen Gemeinschaft Gestossene hiemit dem Satan übergeben ist (1 Kor. 5, 5). Innerhalb dieses seines Reiches verfinstert der Satan den Verstand und verkehrt den Willen der Menschen (2 Kor. 4, 4. Eph. 2, 1 ff. 2 Tim. 2, 26); er wirkt der Entstehung und Ausbreitung des Reiches Christi, der gekommen ist das seinige zu zerstören (Matth. 12, 29. Joh. 12, 31. 1 Joh. 3, 8), entgegen (Luc. 8, 12. 2 Kor. 4, 4), und selbst den innerhalb des messianischen Reiches schon Befindlichen, wie einst dem Stifter desselben (Matth. 4, 1 ff. Luc. 22, 3), setzt er sowohl durch Versuchungen zum Bösen (Luc. 22, 31) mit List und Verstellung (2 Kor. 2, 11. 11, 14. 2 Tim. 2, 26), als auch durch Leiden und Drangsale zu (2 Kor. 12, 7?).

Wie schon die Apokryphen des A.T., so begnügt sich noch weniger das N.T. mit Einem bösen Geiste, sondern kennt deren eine grosse Mehrheit. Sie werden, was dort noch nicht der Fall war, mit dem Satan als ihrem Oberhaupte in Ein Reich zusammengedacht

(Matth. 12, 24 ff. 25, 41), in welchem Paulus, wie unter den guten Engeln, gleichfalls eine Mannigfaltigkeit von Stufen anzudeuten scheint (Eph. 6, 12: ἀρχαί, ἐξουσίαι u. s. f. vergl. mit 1, 21. Kol. 1, 16); ihr Wirken ist ein Kampf, der dem Christen ungleich gefährlicher wird als der Kampf mit Fleisch und Blut (Eph. 6, 12), dem er aber durch reinen und standhaften, mit dem Worte Gottes und Glauben an Christus gewaffneten Willen zu widerstehen vermag (Matth. 4, 4 ff. Eph. 6, 13 ff. Jac. 4, 7. 1 Joh. 5, 18). Sie sind die Götter der Heiden, mit welchen man sich durch Götzenopfer in Verbindung setzt (1 Kor. 10, 20); auch das heidnische Orakel- und Wahrsagerwesen beruht auf dämonischer Wirksamkeit (A.G. 16, 16).

Der Wahrsagergeist, den Paulus aus einem Mädchen trieb, erinnert an die den drei ersten Evangelien und der Apostelgeschichte eigene Vorstellung von einer besondern Wirksamkeit dieser bösen Geister, welche insofern δαιμόνια (vgl. 1 Kor. 10, 20. 1 Tim. 4, 1), δαίμονες, πνεύματα πονηρά, ἀκάθαρτα, heissen: auf die sogenannte Besitzung nämlich, oder die Einwohnung eines oder mehrerer bösen Geister in dem Leibe eines Menschen, dessen Organe sie, mit Niederhaltung des menschlichen Bewusstseins und Willens, ganz als die ihrigen beherrschen und bewegen können.[1]). Diess geschieht jedoch nur in einzelnen Paroxysmen, in welchen der Besessene bald unter Zuckungen niederfällt, bald gegen seinen eigenen Leib, und auch gegen Andere, die ihm zu nahe kommen, wüthet, bald in der Rolle des ihn besitzenden Dämon irre redet; übrigens werden auch Stummheit, Blindheit und Verkrümmung dämonischer Besitzung zugeschrieben (Matth. 9, 32. 12, 22. Luc. 13,

---

[1]) Vgl. über diese ganze Materie das Leben Jesu, II, §. 92.

11). Auch in dieser Function handeln die bösen Geister als Diener des Satans, so dass dieser bisweilen unmittelbar als die Ursache der dämonischen Zustände bezeichnet wird (Matth. 12, 26 f. Luc. 13, 16). Die Dämonen auszutreiben, waren nach den synoptischen Berichten zwar auch die Juden, namentlich die Pharisäer, nicht ohne Mittel (Matth. 12, 27)[2]); doch der eigentliche Meister über sie ist der Messias Jesus, der sie nicht nur selbst durch sein blosses Wort aus den Menschen treibt, sondern auch seinen Jüngern die Macht verleiht, sie in seinem Namen zu vertreiben (Matth. 10, 8. A.G. 16, 18); ja dessen Name bisweilen (aber nicht immer, s. A.G. 19, 13 ff.) auch im Munde solcher, die nicht zu seiner Anhängerschaft gehörten, dieselbe Wirkung zeigte (Luc. 9, 49).

Ueber das Verhältniss der bösen Geister zu Gott und den Ursprung ihrer Bosheit finden sich auch im N.T. nur Andeutungen. Dass sie Gott schlechthin unterworfen sind, erhellt schon aus ihrer Machtlosigkeit gegenüber von dem Messias und seinen Anhängern. Es erwartet sie bei'm einstigen Gerichte die härteste Strafe, der sie mit Zittern entgegensehen (Matth. 8, 29. 25, 41. Jac. 2, 19. Jud. 6). Ueber ihren jetzigen Zustand und Aufenthalt stimmen die Vorstellungen nicht ganz zusammen. Christus sieht den Teufel wie einen Blitz vom Himmel fallen (Luc. 10, 18), ein Sturz, den der Apokalyptiker erst von der Zukunft erwartet (Offenb. 12, 9); nach 2 Petr. 2, 4. u. Jud. 6. sind die abgefallenen Engel bis zum Tage des Gerichts in der dunkeln Unterwelt festgebunden, nach Eph. 2, 2. 6, 12. haben sie ihren Wohnsitz im Luftraum, und nach 1 Petr. 5, 8.

---

2) Vgl. die Stellen aus Josephus u. A., die im Leben Jesu, II, S. 18 f. angeführt sind.

geht der Teufel, wie ein brüllender Löwe, frei umher. Einen guten Urzustand des Teufels wollte man Joh. 8, 44. in dem ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἕστηκεν finden: es kommt darauf an, ob der Evangelist hier richtig griechisch geschrieben hat: ist diess der Fall, so ist in jenen Worten nur von dem gegenwärtigen Zustande des Teufels die Rede. Auch 1 Tim. 3, 6. ist nicht ganz gewiss, ob vom Hochmuthe des Teufels als der Ursache seiner Verurtheilung die Rede ist; dagegen sind Jud. 6. 2 Petr. 2, 4. die ἄγγελοι ἁμαρτήσαντες, μὴ τηρήσαντες τὴν ἑαυτῶν ἀρχὴν, ἀλλὰ ἀπολιπόντες τὸ ἴδιον οἰκητήριον, offenbar solche Engel, die einer früheren hohen Stellung in der göttlichen Weltverwaltung sich durch eigene Nachlässigkeit verlustig gemacht haben, und zwar keine andern, als die Söhne (LXX: ἄγγελοι) Gottes aus 1 Mos. 6. Diess wird aus dem Jud. 14. citirten apokryphischen Buche Henoch klar, wo die Verschwörung der himmlischen Wächter (ἐγρήγοροι, vgl. עִיר Dan. 4, 13), um sich der menschlichen Weiber zu bemächtigen, ihr Herabsteigen auf die Erde und die darauf erfolgte Strafe mit Namen und Zahl der Betheiligten, ja auch mit der Jahreszahl des Ereignisses, berichtet ist [3]). Ein noch früherer Abfall als dieser, der nach dem Buche Henoch erst in das Jahr der Welt 1170, oder in die Zeiten Jareds, fällt, muss übrigens sowohl Joh. 8, 44. vorausgesetzt werden, wo der Teufel als Urheber des ersten Menschenmordes erscheint, als auch Offenb. 12, 9, wo er als ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὁ δράκων ὁ μέγας, bezeichnet, also mit der versuchenden Paradiesesschlange identificirt wird.

---

[3]) S. bei Fabricius, Codex pseudepigraph. V. T. I, p. 179 ff. die Excerpte aus Syncellus, u. vgl. das Testament. XII. Patriarch., test. Ruben, 4.

§. 54.

Kirchliche Lehre vom Teufel und den Dämonen. Kritik.

Während dualistische Häretiker, wie die Marcioniten und Manichäer, den διάβολος als αὐτοφυὴς und ἀγένητος behaupteten, und ihn als Fürsten der Finsterniss von jeher in der Mitte einer *gens tenebrarum* sich vorstellten,[1]) bestanden die orthodoxen Lehrer darauf, dass der Teufel und seine Engel von Gott, und zwar gut, erschaffen, durch eigene Schuld gefallen seien.[2]) Bei den ältesten Kirchenvätern ist es besonders die Mythe von dem Verhältniss der Gottessöhne zu den Töchtern der Menschen 1 Mos. 6, 2, welche mit Vorliebe ausgesponnen wurde. Nach der übereinstimmenden Lehre der ersten Jahrhunderte sind die mit der Aufsicht über diese irdische Region von Gott beauftragten Engel durch Neigung zu menschlichen Weibern gefallen, haben sofort die Menschen in den Künsten des Luxus und des Krieges, so wie in den Wissenschaften, nach denen nur sträflicher Fürwitz trachtet, wie Magie und auch Philosophie, unterrichtet, sie zum Götzendienst und allen Arten von Laster verführt, mit den Weibern aber die Riesen erzeugt, deren Seelen, nachdem die Leiber in der Sündfluth umgekommen, jene Dämonen wurden, welche hernach, in Verbindung mit den gefallenen Engeln, dem menschlichen Geschlechte auf alle Weise zusetzten.[3]) Namentlich sind sie es auch, welche

---

[1]) Vgl. Baur, christl. Gnosis, S. 276 ff.; das manichäische Religionssystem, S. 19 ff.

[2]) Cyrill. Hieros. Catech. II, 4; Joh. Damasc. de fid. orthod. II, 4.

[3]) Diess fasst die Stelle bei Justin, Apol. II, 5, zusammen:

gerne von menschlichen Körpern auf die oben beschriebene Weise Besitz nehmen; denn die Deutung der bösen Geister in den Besessenen auf abgeschiedene Seelen böser Menschen bei Josephus und Justin ist eine Anbequemung an die griechisch-römische Vorstellungsweise; wogegen Tatian im jüdisch-christlichen Sinne mit Recht Widerspruch einlegt. [4])

Allein dieser Abfall war theils, wie schon bemerkt, zu spät, um die Verführung der ersten Eltern daraus zu erklären; theils war das Verhältniss der Engel zu den Weibern, das er voraussetzte, gar zu crass; theils machte die apokryphische Quelle, aus welcher man sie schöpfte, diese Deutung der mosaischen Stelle selbst verdächtig. Daher wurden schon von Chrysostomus und Augustin die Gottessöhne 1 Mos. 6, 2 ordentlich rationalistisch zu Nachkommen Seths und des Gottesanbeters Enos (1 Mos. 4, 26) gemacht, die sich mit den Töchtern

---

Ὁ θεὸς u. s. f. — (schon angeführt bei der Lehre von den Engeln, Dogmatik, I, S. 668 Anmerk. 15; hierauf:) οἱ δ' ἄγγελοι, παραβάντες τήνδε τὴν τάξιν, γυναικῶν μίξεσιν ἡττήθησαν καὶ παῖδας ἐτέκνωσαν, οἵ εἰσιν οἱ λεγόμενοι δαίμονες· καὶ προσέτι λοιπὸν τὸ ἀνθρώπειον γένος ἑαυτοῖς ἐδούλωσαν. τὰ μὲν διὰ μαγικῶν γραφῶν, τὰ δὲ διὰ φόβων καὶ τιμωριῶν ἐπέφερον, τὰ δὲ διὰ διδαχῆς θυμάτων καὶ θυμιαμάτων καὶ σπονδῶν, ὧν ἐνδεεῖς γεγόνασι μετὰ τὸ πάθεσιν ἐπιθυμιῶν δουλωθῆναι· καὶ εἰς ἀνθρώπους φόνους, πολέμους, μοιχείας, ἀκολασίας, καὶ πᾶσαν κακίαν ἔσπειραν. ὅθεν καὶ ποιηταὶ καὶ μυθολόγοι, ἀγνοοῦντες τοὺς ἀγγέλους καὶ τοὺς ἐξ αὐτῶν γεννηθέντας δαίμονας ταῦτα πρᾶξαι εἰς ἄῤῥενας καὶ θηλείας καὶ πόλεις καὶ ἔθνη, ἅπερ συνέγραψαν, εἰς αὐτὸν τὸν θεὸν καὶ τοὺς ὡς ἀπ' αὐτοῦ σπορᾷ γενομένους υἱοὺς καὶ τῶν λεχθεισῶν ἐκείνου ἀδελφῶν καὶ τέκνων ὁμοίως τῶν ἀπ' ἐκείνων, Ποσειδῶνος καὶ Πλούτωνος, ἀνήνεγκαν. ὀνόματι γὰρ ἕκαστον, ὅπερ ἕκαστος ἑαυτῷ τῶν ἀγγέλων καὶ τοῖς τέκνοις ἔθετο, προσηγόρευσαν. Vgl. übrigens auch Athenag. legat. 24 f.; Tatian. c. Graec. orat. 12; Tertull. Apologet. 22, de cultu femin. I, 2, de virg. veland. 7; Clement. homil. VIII, 10 ff. und die Stellen aus dem Buch Henoch bei Fabric., a. a. O.

[4]) Vgl. hierüber das Leben Jesu, II, §. 92 und die daselbst beigebrachten Stellen.

aus dem Geschlechte Kains verbunden haben.[5] **Der Abfall der Engel wurde jetzt über den Fall der ersten Menschen hinaufgerückt, wie schon etliche ältere Väter einen früheren Fall einiger Engel von einem späteren anderer unterschieden hatten.**[6] **War die Triebfeder dieses zweiten Abfalls die Wollust gewesen, so bot sich für den ersten Weish. 2, 26 der Neid, nämlich über die Vorzüge des ebengeschaffenen Menschen, als Motiv, welchem aus Jes. 14, 12 ff. Ezech. 28. der Hochmuth zugesellt, und als die tiefere Quelle des Neides vorangestellt wurde.**[7] **Wenn es nämlich in der Stelle des Jesaias hiess:** ***Quomodo cecidit de coelo lucifer etc.*****, so trug man kein Bedenken, dieses bildlich von dem Untergange des stolzen Königs von Babylon Gesagte mit Vergleichung von Hiob 38, 7 von dem Falle eines Engelfürsten zu verstehen,**[8] **und noch deutlicher schien unter dem Für-**

---

[5]) Chrysost. homil. XXII. in Genes.; Augustin. de civ. Dei XV, 23: *Filii Dei, qui et angeli Dei dicti sunt, filiabus hominum, h. e. secundum hominem viventium, miscebantur: filii sc. Seth filiabus Cain.* 22: *Feminae, — quae pravis moribus fuerant in terrena civitate, i. e. in terrigenarum societate, amatae sunt a filiis Dei, civibus scilicet peregrinantis in hoc seculo alterius civitatis.* Vgl. Thomas Aquin., Summa, I, 51, 3.

[6]) So spricht derselbe Justin, der die Engel mit den Frauen vor der Sündfluth sich vergehen lässt, von der *πτῶσις τȣ̃ ἑνὸς τῶν ἀρχόντων, τȣτέςι τȣ̃ κεκλημένȣ ἐκείνȣ ὄφεως, πεσόντος πτῶσιν μεγάλην, διὰ τὸ ἀποπλανῆσαι τὴν Εὔαν* — Dial. c. Tryph. 124, wornach übrigens eben erst die Verführung der Menschen das Vergehen war, das diesen Engel stürzte. Noch bestimmter unterscheidet Methodius, wenn er bei Photius Cod. 234 sagt, die übrigen Engel seien in dem Stande, in welchen sie von Gott gestellt waren, geblieben, der Teufel aber *ἐνύβρισε καὶ πονηρὸς περὶ τὴν τῶν πεπιςευμένων ἐγένετο διοίκησιν, φθόνον ἐγκισσήσας καθ' ἡμῶν, ὥςπερ καὶ οἱ μετὰ ταῦτα σαρκῶν ἐρασθέντες καὶ ταῖς τῶν ἀνθρώπων εἰς φιλοτησίαν ὁμιλήσαντες θυγατράσιν.*

[7]) Augustin., de Genesi ad lit. XI, 14.

[8]) So z. B. Orig. de princip. I, 5, 5; Augustin. de civ. Dei, XI,

sten von Tyrus bei Ezechiel, von dem es V. 13 ff. heisst, er sei von Eden, von dem Berge Gottes, wo er als ein Cherub gewohnt, seines Hochmuths und seiner Vergehungen wegen hinabgestossen worden, nur ein Engel gemeint sein zu können.[9] Diesen zuerst gefallenen Engel dachte man sich als einen der höchsten, oder gar als den höchsten von allen, sofern dieser am meisten Versuchung zum Stolze haben musste;[10] ihm sei, veranlasst, aber nicht gezwungen, durch seinen Vorgang, eine grosse Anzahl untergeordneter Engel im Abfalle gefolgt,[11] doch so, dass immerhin noch mehrere Gott getreu blieben.[12]

Obgleich mit Freiheit gefallen, steht doch den bösen Engeln nach dem Falle nicht mehr frei, sich zu bekehren,[13] und ihr böser Wille wird für die Menschen, theils

---

15. Derselbe deutet a. a. O. auch Ps. 104, 26: *draco hic* (לִוְיָתָן) *quem fecisti ad illudendum ei* (schlechte Uebersetzung von לְשַׂחֶק־בּוֹ nämlich im Meere), auf den Teufel, und bemerkt: *non sic intelligendum est, ut existimemus talem ab initio creatum, cui ab angelis illuderetur, sed in hac poena post peccatum ordinatum.* Man hielt nämlich diese Stelle mit Hiob 40, 19 zusammen, wo in der Beschreibung des Behemoth die Worte: הוּא רֵאשִׁית דַּרְכֵי־אֵל הָעֹשׂוֹ יַגֵּשׁ חַרְבּוֹ von der LXX. (V. 14) übersetzt sind: *ἀρχὴ πλάσματος Κυρίου, πεποιημένον ἐγκαταπαίζεσθαι ὑπὸ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ.* Vgl. Augustin. de Genes. ad lit. XI, 21 ff.

9) Orig. a. a. O. 4: *Arbitramur, — dici haec de angelo quodam, qui Tyriorum gentis dispensandae sit sortitus officium, cui etiam animas eorum procurandae videntur esse commissae.* Aber Tyrus wird allegorisch gedeutet. Vgl. Tertull. adv. Marcion. II, 40. Augustin. a. d. a. O. O.

10) Thomas Aquin. I, 63, 6.

11) Joh. Damasc. II, 4; Thomas, a. a. O. 8.

12) Thomas a. a. O. 9.

13) So schon Tatian. c. Graec. orat., 15; Tertull. de carne

vermöge ihres überlegenen Verstandes,[14] theils durch ihre, wenn auch nicht immaterielle, doch ätherisch feine Natur[15] und schnelle Beweglichkeit,[16] äusserst gefährlich. Dazu kommt der ihnen zur Uebung der Menschen angewiesene Wohnplatz in der Luft; obgleich einige schon jetzt in der Hölle sind, um die Verdammten zu quälen, wo nach dem jüngsten Gericht alle beisammen sein werden.[17] Ihrer Gewalt liess sich der Natur der ganzen Vorstellung zufolge keine bestimmte Gränze setzen; denn ihrer Versuchung konnte der Christ so wenig als Christus selbst, der äusseren Beschädigung durch dieselben aber so wenig als Hiob, entnommen sein. Daher von der Zeit der ältesten Kirchenväter bis zu und nach der Reformation herunter die abenteuerlichsten Vorstellungen von der Wirksamkeit der bösen Geister in der Natur und Menschenwelt. Wie der alte TERTULLIAN, so sah auch noch LUTHER nicht bloss in den bösen Gedanken und Regungen des Herzens, sondern auch in Misswachs, Pest, Brand und sonstigen äusseren Unglücksfällen, das gegenwärtige Thun des Teufels.[18]

Christi, 15. Des ORIGENES entgegengesetzte Lehre wurde bekanntlich verdammt. Mehr hievon in der Eschatologie.

[14]) Nach THOMAS haben sie die natürliche Erkenntniss vollständig behalten, und auch von der durch Gnade verliehenen ist die *cognitio speculativa* in ihnen nur vermindert, die *affectiva* dagegen *s. producens amorem Dei* ihnen ganz entzogen. I, 64, 1.

[15]) TATIAN. c. Graec. orat. 15; TERTULL. Apologet. 22: *Suppetit illis ad utramque substantiam hominis adeundam* (Leib und Seele) *mira subtilitas et tenuitas sua. Multum spiritalibus viribus licet, ut invisibiles et insensibiles in effectu potius quam in actu suo appareant.*

[16]) TERTULL. a. a. O.: *Omnis spiritus ales est. Hoc angeli et daemones. Igitur momento ubique sunt.*

[17]) THOMAS, I, 65, 4.

[18]) TERTULL. a. a. O.: *Operatio eorum est hominis eversio: sic malitia spiritalis a primordio auspicata est in hominis exitium. Itaque*

Wahn- und Blödsinnige nahm LUTHER für Besessene,[19] liess die Teufel in Gestalt abgeschiedener Seelen durch Forderung von Messen u. dgl. dem katholischen Aberglauben Vorschub thun,[20] und trug die Meinung von Teufelsbündnissen sogar im Katechismus vor.[21] Nüchterner hielt auch hierin CALVIN mit Abweisung aller Grübeleien an der praktischen Seite der biblischen Dämonenlehre fest,[22] wobei er bereits das objective

---

corporibus quidem et valetudines infligunt et aliquos casus acerbos, animae vero repentinos et extraordinarios per vim excessus. Hierauf nach der in der 16ten Anmerk. angeführten Stelle ferner: *Si poma, si fruges nescio quod aurae latens vitium in flore praecipitat, in germine exanimat, in pubertate convulnerat, ac si caeca ratione tentatus aër pestilentes haustus suos offundit: eadem igitur obscuritate contagionis adspiratio daemonum et angelorum mentis quoque corruptelas agit furoribus et amentiis foedis, aut saevis libidinibus cum erroribus variis etc.* Damit vergleiche man von LUTHER, ausser der bekannten Stelle im grossen Katechismus, III, 80 f., noch die Stellen W.W. XIII, S. 2550: Die Heiden wissen nicht, woher das Unglück so plötzlich kommt; aber wir wissen es, dass es eitel Teufels Arbeit ist, der hat solche Helleparten, Bleikugeln und Büchsen, solche Spiesse und Schwerter, damit er unter uns schiesst, wirft und sticht, wenn Gott es ihm erlaubt. Darum zweifle nur Niemand dran, wo ein Feuer aufgehet, dass ein Dorf oder ein Haus abbrennet, da sitzt allewege ein Teufelein dabei, das bläset immer in das Feuer, dass es soll grösser werden. Also, wenn Jemand an der Pestilenz stirbt, ersäuft, zu Tode fällt, das thut der Teufel u. s. f. X, S. 1234: Ein Christ soll wissen, dass er mitten unter den Teufeln sitze, und dass ihm der Teufel näher sei denn sein Rock oder Hemde, ja näher denn seine eigene Haut, dass er rings um uns her sei, und wir also stets mit ihm zu Haar liegen und uns mit ihm schlagen müssen.

[19] Melch. ADAMI vita Luth. p. 79.

[20] Artic. Smalcald. II, 2, 16.

[21] Catech. maj. I, praec. 1, 12.

[22] Institut. I, 14, 13: *Quae de diabolis scriptura tradit, eo fere tendunt omnia, ut solliciti simus ad praecavendas eorum insidias et molitiones: tum iis armis nos instruamus, quae ad propulsandos poten-*

Dasein der Teufel gegen solche Gegner zu vertheidigen hatte, welche in denselben nur *malos affectus aut perturbationes* sahen.

Die Gräuel der Hexenprocesse riefen den Widerspruch von SPEE [23]) und THOMASIUS, [24]) der Wahn des dämonischen Einflusses und angebliche neuere Besessene die Aufklärungen von BECKER [25]) und SEMLER [26]) hervor. Man lernte das Besessensein als eine natürliche Krankheitsform kennen; ohnehin fand man das physische und moralische Uebel in der Welt aus der äusseren Natur und der des Menschen hinlänglich erklärbar; das Wirken des Teufels und seiner Engel erschien im Widerspruche mit der Güte Gottes, und im Teufel selbst sein angeblich so hoher Verstand mit der ebenso tiefen Verkehrtheit seines Wollens und Strebens; überdiess bemerkte man, dass die ganze Vorstellung dem jüdischen Volke nicht geoffenbart, sondern aus einer heidnischen Religion von ihm herübergenommen war. [27]) Hiebei nahm, nach dem diessmal wenig nachahmenswerthen Vorgange SPINOZA's, [28]) der Rationalismus vorherrschend die Wendung,

---

tissimos hostes satis firma sint ac valida. 16: *Quid nostra refert, vel plura vel in alium finem de diabolis scire?*

[23]) Cautio criminalis, s. de processibus contra sagas. Liber ad magistratus Germaniae 1681.

[24]) Diss. de crimine magiae. 1701.

[25]) Die bezauberte Welt. Zuerst holländisch, 1690.

[26]) Disp. de daemoniacis, quorum in N.T. fit mentio, 1760. Umständliche Untersuchung der dämonischen Leute, 1762.

[27]) Vgl. SEMLER a. d. a. O. O. und Versuch einer freieren theol. Lehrart, §. 69; WEGSCHEIDER, instit. §. 106; SCHLEIERMACHER, Glaubensl. I, §. 44.

[28]) Tractat. theol. polit. c. II. wird zum Belege, dass Christus *suas rationes opinionibus et principiis uniuscujusque accommodavit,* neben dem oben bei der Engellehre (I, S. 674) Angeführten, ferner bemerkt: *Ex. gr. cum Pharisaeis dixit Matth.* 11, 26: *Et si Satanas Satanam ejicit, adversus seipsum divisus est, quomodo igitur stare*

die Aeusserungen des N. T. oder doch wenigstens Jesu über den Teufel und die Dämonen als Anbequemung an Zeitvorstellungen aufzufassen.[29] Mit Recht ist dieser Vorstellung der Sache von Seiten der Supranaturalisten widersprochen worden:[30] nur sind sie zu sehr bei einzelnen N.T.lichen Stellen stehen geblieben, statt die Dämonen als nothwendige Bestandtheile der ganzen Weltanschauung Jesu und der Apostel zu begreifen. Die ganze Idee des Messias und seines Reiches ist ohne das Gegenstück eines Dämonenreiches gleichfalls mit einem persönlichen Oberhaupte so wenig möglich, als der Nordpol eines Magnets ohne den Südpol. Ist Christus gekommen, um die Werke des Teufels zu zerstören, so brauchte er nicht zu kommen, wenn es keinen Teufel gab; gibt es einen Teufel, aber nur als Personification des bösen Princips, — gut, so genügt auch ein Christus als unpersönliche Idee. In diesem Sinne hat die fromme Beschränktheit, welche mit dem Teufel auch Christum zu verlieren fürchtet, weit richtiger gesehen, als Schleiermacher mit seinem Postulate, dass der Glaube an den Teufel auf keine Weise als die Bedingung des Glaubens an Christum aufgestellt werden dürfe.[31]

---

potest regnum ejus? nihil nisi Pharisaeos ex suis principiis convincere voluit, non autem docere, dari daemones aut aliquod daemonum regnum.

29) Und zwar wie zuversichtlich! Man höre Röhr in s. christolog. Predigten — ich entnehme die Stelle aus Wegscheider, a. a. O. not. c) —: Nicht seine (Christi) Lehre ist es, wenn thörichter Aberglaube dem Teufel als Widersacher Gottes und Verderber der Menschen persönliche Selbstständigkeit zuschreibt; denn jene behandelt den Glauben an ihn als mitleidswerthen Wahn einer unerleuchteten Zeit u. s. f.

30) Storr, doctr. chr. pars theoret. p. 179 s.; Reinhard, Vorles. über die Dogm. §. 55. S. 199.

31) Glaubenslehre, I, §. 45.

Die tiefere Auffassung des Bösen durch die neuere Philosophie seit Kant und ihre Abneigung gegen die Seichtigkeit der Aufklärung erregte wieder Sympathien für die kirchliche Teufelsvorstellung;[32] insbesondere aber wurde nach Grundsätzen der Schelling'schen Philosophie durch Daub der Satan als weltgestaltendes Princip construirt. Wie schon griechische Philosophen und hierauf christliche Gnostiker diese unvollkommene Erscheinungswelt nicht als reine Offenbarung des göttlichen Wesens zu begreifen wussten, und daher diesem die Materie, die wohl auch als böses Grundwesen gedacht wurde, als den bei der Weltschöpfung zu bekämpfenden Widerstand gegenüberstellten; wie später namentlich Jakob Böhme, unerachtet er das Nein als erforderlich zur Selbstoffenbarung des Ja, und die Widerwärtigkeit als unentbehrlich zur Empfindlichkeit des Lebens erkannte,[33] dennoch das wunderliche Regiment der jetzigen Natur, die Greiflichkeit und Dunkelheit der Materie, den Kampf und Streit aller Elemente und Creaturen gegen einander, sich nicht erklären zu können meinte ohne die Voraussetzung, dass Lucifers Hochmuth das reine und ätherische Wesen der ursprünglichen Schöpfung in einen Brand gesteckt habe, dessen Schlacken die jetzige Welt bilden:[34] so hat auch Daub, unerachtet ihm die Nothwendigkeit der Negativität zur Verwirklichung des absoluten Lebens in der Hegel'schen Philosophie noch deutlicher vorlag, sich dennoch in eine ähnliche dämonologische Kosmogonie verwickelt.[35]

---

[32]) Vgl. z. B. Erhard, Apologie des Teufels, in Fichte's und Niethammer's philos. Journal, 1795.

[33]) S. oben, I, S. 509 f. 638.

[34]) Aurora, 9, 41. 17, 1. 18, 29.

[35]) In seinem Judas Ischariot. Vgl. die Darstellung und Beurtheilung dieser Theorie in meinen Charakteristiken und Kritiken, S. 103 ff.

Doch dergleichen Versuche, die Vorstellung vom Teufel in anderem als blos symbolischem Sinne zu restauriren, konnten wenig Beifall finden. Denn für's Erste theilt die Lehre vom Teufel mit der von den Engeln das Schicksal, in unsrer heutigen Weltanschauung völlig entwurzelt dazuliegen, mithin nothwendig absterben zu müssen. Das Princip der Immanenz duldet weder ein der Menschenwelt jenseitiges Geisterreich, noch gestattet es, für irgendwelche Erscheinungen in jener die Ursachen in diesem aufzusuchen. Dann aber ist, für's Andere, die Scheidung zwischen zwei Geisterreichen, von denen das eine rein und ganz gut, das andere ebenso rein und ganz böse sein soll, eine gar zu grob gezeichnete; und wie unter den Menschen nur ein höchst ungebildeter Beobachter sich mit der Eintheilung derselben in Gute und Böse begnügen kann, der gebildete aber eine unendliche Mannigfaltigkeit von Mischungen und Uebergangsstufen zwischen beiden Seiten entdeckt, so dass er in diesem fliessenden Elemente in Verlegenheit kommt, eine feste Scheidelinie zu ziehen: so müssten wir uns auch in der Geisterwelt nach der Weise des Origenes eine solche Stufenleiter von der Hölle in den Himmel denken,[36] wenn nicht eben die abstracte Scheidung beider Seiten in der Bibel- und Kirchenlehre und die standhafte Zurückweisung der Origeneischen Theorie von Seiten der Kirche ein Zeichen wäre, dass wir es hier mit blossen Abstractionen, die aber personificirt und für persönliche Wesen gehalten wurden, zu thun haben. Die Seite der Identität, der Uebereinstimmung und des Zusammengehens mit dem Absoluten in der creatürlichen Welt, für sich in der Einbildungskraft festgehalten, gibt die Vorstellung der

---

[36]) Vgl. auch Lessing, über Leibnitz von den ewigen Strafen, WW. VI, S. 163.

Engelwelt; wie die Seite des Andersseins und der Abkehr von Gott die Vorstellung des dämonischen Reiches gibt.[37] Mit gutem Rechte hat sich daher die Kirche von jeher gegen die Bekehrbarkeit des Teufels erklärt:[38] die personificirte Abstraction des Bösen kann wohl aufgelöst, aber so lange man sie festhält, nicht in sich umgewandelt werden. So theilen auch beide Vorstellungen die Mängel aller Abstractionen. Von den Engeln hat Schelling gesagt, dass sie die langweiligsten aller Wesen seien,[39] und wo man nähere Ausführungen über ihr Wesen und Leben liest, wird man diess bestätigt finden: es ist die Eigenschaft aller Abstractionen nach der Seite des Urbildes hin. Dagegen sind die Teufel von jeher als Fratzen dargestellt worden: die Eigenschaft aller Abstractionen nach der vom Urbild abgekehrten Seite hin. Weg also mit diesen Schattenbildern! lasset uns am vollen concreten Leben festhalten, in welchem wir zwar keine ganzen Engel, doch dafür auch keine ganzen Teufel, statt beider aber ganze Wesen, ganze Persönlichkeiten finden, während Engel und Teufel nur halbe, mithin keine sind.

§. 55.

Der Sündenfall des ersten Menschenpaars. Die mosaische Erzählung in verschiedenen Deutungen.

Wie nach der späteren Vorstellung die Engel, Anfangs gut geschaffen, zum Theil durch freien Abfall böse geworden sind, so haben nach der bekannten Erzäh-

---

37) Vgl. Hegel, Phänomenologie, S. 581. Religionsphilos. II, S. 207.

38) Zuletzt noch die evangelische, Conf. Aug. I, 17, 4.

39) Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur. Fichte's und Niethammer's Journal, VIII, 2, S. 147.

lung 1 Mos. 2. 3. die Menschen eines ursprünglich glückseligen Zustandes durch eigene Schuld sich verlustig gemacht. In dem göttlichen Lustparke, dessen Bebauung und Behütung dem ersten Menschenpaar anvertraut war, hatte dieses die Erlaubniss, zwar von allen übrigen Bäumen zu geniessen; aber Einen hatte Jehova sich und den übrigen Götterwesen vorbehalten: denjenigen Baum nämlich, von dessen Früchten die Elohim ihre höhere Einsicht, die Erkenntniss des Guten und Bösen afsen, welche den Menschen, um den Unterschied zwischen den Herren und den Knechten, dem Schöpfer und dem Geschöpfe aufrecht zu erhalten, nicht zu Theil werden sollte. Durch Androhung des Todes als der unausbleiblichen Folge hatte daher Jehova die Menschen vom Genusse jener Früchte zurückzuschrecken versucht: aber die Schlange, welche vermöge ihrer List den eigentlichen Beweggrund dieses Verbotes durchschaute, eröffnete ihn dem Weibe, die nun durch die lockende Aussicht auf göttergleiche Einsicht, in Verbindung mit dem lieblichen Aussehen der Frucht, sich zum Genusse derselben verleiten liess, und sofort auch ihren Mann dazu verführte. Alsbald that die Götterkost in den Menschen ihre Wirkung: aus der thierischen Bewusstlosigkeit über den Unterschied des Guten und Bösen, des Schicklichen und Unschicklichen, erwachten sie, und erkannten zunächst, dass mit unverhüllten Geschlechtstheilen zu gehen, dem Menschen ungeziemend sei. Mit Unwillen bemerkt der auf seine Vorrechte eifersüchtige Jehova die göttergleiche Erkenntniss des Menschen: eine solche Ueberschreitung der demselben gesetzten Schranken kann er nicht ungeahndet lassen. Er stellt ein Verhör mit dem Menschen an, nach dessen Ergebniss dem Weibe schmerzhafte Entbindung und Unterwerfung unter den Mann, diesem aber mühsame Arbeit auf verfluchtem Acker aufgelegt wird. Auch

die Schlange entgeht der Strafe nicht; und zwar wird ihre gegenwärtige Gestalt und Lebensart, wie die Fabel und Mythe sich gern auf diese Weise an die Wirklichkeit anknüpft, [1] als Strafe für ihre Verführung der Menschen dargestellt. Hauptsächlich aber, damit sich der Mensch nicht auch des andern Vorrechts der Elohim, der Unsterblichkeit, durch den (fortgesetzten) Genuss der Früchte des Lebensbaumes bemächtige, wird er aus dem Bezirke desselben, dem Garten Eden, verbannt. [2]

Diese Erzählung hat von jeher unter Juden und Christen mannigfache Umdeutungen erfahren. Zuerst musste die reinere Gottesidee der späteren Zeit einen andern Beweggrund des göttlichen Verbotes in die Erzählung hineinschauen. In dieser lag das *θεῖον φθονερὸν* der alten Welt, [3] dem das allzuhohe Streben der Menschen zuwider ist (vgl. 1 Mos. 11, 4 ff.), das dem Menschen die Erkenntniss des Guten und Bösen lediglich desswegen vorenthält, weil sie für denselben zu gut, weil sie ausschliessliches Privilegium der Götterwesen ist. Allein, was Gott dem Menschen verbietet, dachte man später, das muss diesem schädlich und an sich unrecht sein. Doch die Erkenntniss — wie könnte die etwas Böses, wie insbesondere für den Menschen, dessen Geist im Erkennen seine höchste Bestimmung findet,

---

[1]) So entsteht in einer Lessing'schen Fabel (Werke, I, S. 151 f.) zur Warnung für das eitle Pferd, das von Zeus längere Beine, schlankeren Hals und einen anerschaffenen Sattel verlangt hatte, das mit diesen hässlichen Zierrathen ausgerüstete Kameel, bei dessen Anblick von da an das Pferd den bekannten Schauder empfindet.

[2]) Vgl. über diesen Sinn der Erzählung von Bohlen, die Genesis, S. 19 ff.; v. Cölln, bibl. Theol. I, S. 224 ff.; Winer, bibl. Realwörterb. d. A. Eden.

[3]) Herodot. I, 32. III, 40.

verderblich sein? Nicht an sich, antworteten Manche, wohl aber *per accidens:* nicht für immer war den Menschen der Genuss von dem Baume untersagt, dessen Früchte die Kraft hatten, ihn weise zu machen, sondern nur für ihr damaliges unmündiges Alter; wie auch ein Kind nicht ohne Schaden gleich nach der Geburt Brot essen kann, von dem es sich doch in reiferen Jahren gedeihlich ernährt.[4]) Doch diese Deutung stimmte übel zu den hohen Vorstellungen, die man sich frühzeitig von der Einsicht der ersten Menschen machte: diesen konnte nicht eine höhere Stufe vorenthalten, sondern nur von einer Verunreinigung konnten sie abgehalten werden wollen. Gutes und Böses ohne eigene Verunreinigung zu erkennen, ist nur Gott gegeben. Der Mensch kann zu dieser Einsicht nur dadurch gelangen, dass er die befleckende Erfahrung des Bösen macht. Besser für ihn daher, er bleibt in diesem Stücke unwissend, indem er in unwankendem Gehorsam gegen Gott gar nicht erfährt, dass das Gute etwas Besonderes ist, und dass es ausser demselben auch noch ein Böses gibt. Diese Erfahrung machte der Mensch, indem er von dem verbotenen Baume ass: nicht als ob dessen Frucht physisch jene *γνῶσις* bewirkt hätte, sondern diese war die

---

[4]) Theophil. ad Autolyc. II, 25: *Τὸ μὲν ξύλον τὸ τῆς γνώσεως αὐτὸ μὲν καλὸν, καὶ ὁ καρπὸς αὐτῦ καλός: — ὐ γάρ τι ἕτερον ἦν ἐν τῷ καρπῷ εἰ μόνον ἡ γνῶσις· ἡ δὲ γνῶσις καλὴ, ἐπὰν αὐτῇ οἰκείως τις χρήσηται· τῇ δὲ ὔση ἡλικίᾳ ὁ Ἀδὰμ ἔτι νήπιος ἦν, διὸ ὔπω ἠδύνατο τὴν γνῶσιν κατ' ἀξίαν χωρεῖν. καὶ γὰρ νῦν ἐπὰν γεννηθῇ τὸ παιδίον, ὐκ ἤδη δύναται ἄρτον ἐσθίειν, ἀλλὰ πρῶτον γάλακτι ἀνατρέφεται· ἔπειτα κατὰ πρόςβασιν ἡλικίας καὶ ἐπὶ τὴν ϛερεὰν τροφὴν ἔρχεται. ὕτως ἂν ἐγεγόνει καὶ τῷ Ἀδάμ.* In ähnlichem Sinne, nur bei einer mehr allegorischen Deutung, sagt Gregor. Naz. orat. XXXVIII, 12 von dem verbotenen Baume: *θεωρία γὰρ ἦν τὸ φυτὸν — ἧς μόνοις ἐπιβαίνειν ἀσφαλὲς τοῖς τὴν ἕξιν τελεωτέροις.* Warum diess, darüber gibt Nemesius de nat. hom. 1. Nachricht. Vgl. auch Joh. Damasc. de f. orth. II, 11.

moralische Folge der Uebertretung des Gebotes:[5] wäre der Baum dem Menschen nicht verboten gewesen, so hätte seine Frucht ihm nichts geschadet; wie umgekehrt Gott jede beliebige Frucht hätte wählen können, und ihr Genuss wider das Verbot würde dieselbe Wirkung auf Adam gehabt haben.[6] Hatte demnach der verbotene Baum keine verderbliche, und überhaupt keine wesentlich andere Kraft, als die gewöhnlichen Bäume des Gartens auch:[7] warum liess ihn Gott nicht wie die übrigen unverboten? Darum nicht, antworteten die Kirchenväter, damit der Mensch einen Stoff für seinen freien Willen habe, damit sich seine moralische Natur entwickle; was sie nicht konnte, wenn ihm Alles erlaubt, und nicht auch etwas verboten war.[8] Auch sollte der Mensch nicht vergessen, dass er einen Herrn über sich habe;[9] und

---

5) Augustin. de Genesi ad literam VIII, 6: *Arbor itaque illa non erat mala, sed appellata est scientiae dignoscendi bonum et malum, quia, si post prohibitionem ex illa homo ederet, in illa erat praecepti futura transgressio, in qua homo per experimentum poenae disceret, quid interesset inter obedientiae bonum et inobedientiae malum.* Etwas anders Quenstedt, II, p. 54.

6) Augustin. a. a. O. VIII, 13: *Ideo reus iniquitatis factus est homo, quia eam rem tetigit contra prohibitionem, quam, si non prohibitam tetigisset, non utique peccasset.*

7) Augustin. a. a. O., XI, 31: *Tale quippe pomum credendum est fuisse in illa arbore, cujus generis poma jam in aliis arboribus innoxia senserant.*

8) Gregor. Naz. a. a. O.: *Δίδωσι νόμον, ὕλην τῷ αὐτεξουσίῳ.* Basil. homil. quod Deus non est auctor malorum, 9: *Ὅτι ἔδει ἐντολὴν τὴν δοκιμάζουσαν ἡμῶν τὸ ὑπήκοον, διὰ τοῦτο ἦν φυτὸν ὡραίων καρπῶν εὔφορον, ἵνα ἐν τῇ ἀποχῇ τοῦ ἡδέος τὸ τῆς ἐγκρατείας καλὸν ἐπιδεξάμενοι τῶν τῆς ὑπομονῆς στεφάνων δικαίως ἀξιωθῶμεν.*

9) Chrysost. homil. in Genes. 16 (bei Petav. de theol. dogm. Vol. III, p. 180): *Διὰ τῆς μικρᾶς ταύτης ἐντολῆς τὴν οἰκείαν αὐτῷ δεσποτείαν δεικνύναι ἐβούλετο. — ἵνα μὴ κατὰ μικρὸν ὑποσυρεὶς τὴν διάνοιαν νομίσῃ αὐτόματα εἶναι τὰ ὁρώμενα, καὶ πλέον τι τῆς οἰκείας ἀξίας φαντασθῇ, κελεύει*

gerade ein rein willkürliches Verbot war für den Menschen die beste Schule des unbedingten Gehorsams, den er Gott schuldig ist. In dem Ungehorsam mithin gegen ein göttliches Gebot, formell als solches und ohne Rücksicht auf seinen Grund und Inhalt, worüber zu raisonniren dem Menschen wenigstens vor der Befolgung nicht zukommt, besteht die Uebertretung der ersten Menschen.[10]

Das Wesen, welches die Eva verführte, fasst Josephus noch als eine wirkliche und blosse Schlange; wahrscheinlich indess lediglich darum, weil er mit einem redenden Thiere bei seinen durch Homer und Aesop gebildeten Lesern eher anzukommen dachte, als mit dem Teufel, welchen nach dem früher Ausgeführten schon das Buch der Weisheit und die Offenbarung Joh. unter der Schlange verstanden. Als Beweggrund zur Verführung legt er ihr, ganz wie der Verf. des Buchs der Weisheit dem Teufel, Neid über die Vorzüge des Menschen unter; und weil das Kriechen auf dem Bauche ihr als Strafe angekündigt wird, so setzt er voraus, sie habe ursprünglich Füsse gehabt.[11] Christliche

---

τῦ ἑνὸς ἀποσχέσθαι ξύλυ. Augustin. a. a. O. VIII, 6: *Non esset ergo, unde se homo dominum habere cogitaret, nisi aliquid ei juberetur.*

[10]) Augustin. a. a. O. VIII, 13: *Quare prohibitum est, nisi ut ipsius per se bonum obedientiae et ipsius per se malum inobedientiae monstraretur? Denique a peccante nihil aliud appetitum est, nisi non esse sub dominatione Dei, quando illud admissum est, in quo, ne admitteretur, sola deberet jussio dominantis attendi. Quae si sola attenderetur, quid aliud quam Dei voluntas — humanae voluntati praeponeretur? Dominus quidem cur jusserit, viderit; faciendum est a serviente quod jussit, et tunc forte videndum est a promerente, cur jusserit. Sed tamen, ut causam jussionis hujus non diutius requiramus, si haec ipsa magna est utilitas homini, quod Deo servit, jubendo Deus utile facit, quidquid jubere voluerit, de quo metuendum non est, ne jubere, quod inutile est, possit.*

[11]) Antiq. I, 1, 4: — ποδῶν τε αὐτὸν ἀποστερήσας u. s. f. So auch

Lehrer gingen; obgleich auch der Apostel Paulus nur von einer Schlange gesprochen hatte, — vermuthlich jedoch ohne den Teufel ausschliessen zu wollen — den Fingerzeigen der Sapienz und der Apokalypse nach, und dachten bei der Schlange an den Satan, und zwar meistens in der Form, dass derselbe sich einer wirklichen Schlange bedient und durch sie geredet habe.[12] Dabei waren ältere Kirchenlehrer geneigt, sowohl die Bezeichnung der Schlange als des klügsten Thieres, als auch die von Gott ihr auferlegte Strafe, auf den Teufel zu beziehen:[13] später zog man in der Regel vor, abzutheilen, und die Subsumtion unter die Thiere des Feldes, das Kriechen auf dem Bauche und Staubessen auf die Schlange, die Feindschaft zwischen den Nachkommen des Weibes und denen der Schlange aber auf den Teufel zu deuten;[14] wobei man namentlich in der Drohung, dass der Weibessame dem Schlangensamen den Kopf zertreten werde, die erste Verheissung von Christo als dem Ueberwinder des Teufels, das sogenannte Protevangelium, fand.

Auch die den Menschen gedrohte und an ihnen vollzogene Strafe wurde theilweise umgedeutet. Wie die Belegung mit den Beschwerlichkeiten des Lebens im strengsten Sinne gefasst, und die Verfluchung des Ackers auf die Verschlimmerung der ganzen, auch animalischen,

---

christliche Theologen in alter und neuer Zeit: vgl. die orat. de Paradiso in den Werken des Basilius, ed. Garnier, I, Appendix, p. 349; Buddeus, instit. theol. dogm. III, 2, 21.

12) Orig. de princip. III, 2, 1; Augustin. de Genes. ad lit. XI, 27; Quenstedt, II, p. 52: *Causa instrumentalis (lapsus Adamitici) serpens est, isque verus et naturalis, sed a diabolo obsessus.* Andere meinten, der Teufel habe sich nur den Scheinleib einer Schlange gebildet, s. Baumgarten, Polemik, II, S. 496 ff.; Eichhorn's Urgeschichte, herausgeg. v. Gabler, II, 1, S. 29.

13) Augustin. a. a. O. XI, 29.

14) Z. B. Buddeus, III, 2, 21, p. 582.

Natur ausgedehnt wurde, ist bereits in der Lehre vom Urzustande bemerkt worden.[15]) Auch vom Tode als Strafe der ersten Sünde ist dort schon die Rede gewesen; allein man begnügte sich nicht, denselben als leiblichen zu fassen, sondern verstand zugleich den geistigen Tod, die Verfinsterung des Verstandes und die Verkehrung des Willens, den Verlust des göttlichen Ebenbildes, darunter.[16]) Da im N.T. durch θάνατος, ἀποθνήσκειν, νεκρὸς, bisweilen der Jammer oder die Erstorbenheit der Sünde verstanden ist (Röm. 7, 10 ff. Eph. 2, 1), und in der Offenbarung (2, 11. 20, 6) δεύτερος θάνατος die Verdammniss bedeutet: so glaubte man das מוֹת תָּמוּת 1 Mos. 2, 17 so wie den θάνατος Röm. 5, 12. und sonst, in gleichem Sinne fassen zu müssen; ja die orthodoxen Väter hatten vielmehr nur dafür sich zu wehren, dass unter dem Tod als Strafe der adamitischen

---

15) Vgl. noch LUTHER, zu Gen. 3, 17: *Ipsa terra et creatura sentit — maledictionem suam, primum in eo, quod illa bona non fert, quae tulisset, si homo lapsus non esset. Deinde in eo quoque, quod multa noxia fert, quae non tulisset, sicut sunt infelix lolium, steriles avenae, zizania, urticae, spinae, tribuli, adde venena, noxias bestiolas, et si quae sunt alia hujus generis. Haec omnia per peccatum invecta sunt. Nec dubito, quin ante peccatum aura purior et salubrior, aqua fecundior, imo quoque solis lumen pulchrius et clarius fuerit.*

16) AUGUSTIN. de Genes. ad lit. VI, 27: *Imaginem (Dei) in spiritu mentis impressam perdidit Adam per peccatum, quam recipimus per gratiam.* Vgl. Retractat. II, 24: — *non — tanquam in eo nulla remanserit, sed quod tam deformis, ut reformatione opus habeat.* Die katholische Kirche liess vermöge des Unterschiedes, den sie zwischen *imago* und *similitudo* machte, *Adamum peccando non imaginem Dei, sed similitudinem perdidisse.* BELLARMIN. de grat. primi hom. 2. Dagegen die Lutheraner das göttliche Ebenbild nicht blos entstellt, sondern ganz verloren sein liessen, Form. Concord. p. 649; QUENSTEDT, II, p. 46. Bei CALVIN findet sich beides. Inst. I, 15, 4. III, 2, 12. Auch die Conf. Scot. 3 spricht blos von *deformatio*.

Sünde nicht bloss der geistliche sondern auch der leibliche verstanden werden möge.[17] Nicht allein die Pelagianer, welche den leiblichen Tod als ursprüngliche Naturnothwendigkeit betrachteten, fanden in 1 Mos. 2, 12 die Androhung des geistlichen Todes durch die Sünde:[18] sondern auch rechtgläubige Lehrer sahen sich zu dieser Deutung dadurch veranlasst, dass die göttliche Drohung, vom leiblichen Tode verstanden, nicht in Erfüllung gegangen zu sein schien, da die Menschen keineswegs, wie ihnen vorhergesagt war, am Tage des Genusses der verbotenen Frucht gestorben waren.[19] Doch an dem gleichen Tage! — bemerkte Irenäus — nämlich am Freitag, an welchem mit der Erschaffung auch der Sündenfall erfolgt war, ist Adam 930 Jahre später gestorben. Oder noch genauer an Einem und demselben Tage: nach göttlicher Rechnung nämlich, in welcher 1000 Jahre = 1 Tag sind (Ps. 90, 4): und Adam hat ja das tausendste Jahr nicht erreicht.[20] Weniger abenteuerlich hatte schon Symmachus durch die Uebersetzung geholfen: ᾗ δ' ἂν ἡμέρᾳ φάγῃ ἀπὸ τȣ̃ ξύλȣ, θνητὸς ἔσῃ, und so wurde neben dem geistlichen Tode die leibliche Sterblichkeit, oder genauer die Unvermeidlichkeit des leiblichen Todes, als dasjenige betrachtet, was, gemäss der göttlichen Drohung, in dem Augenblicke der Uebertretung des göttlichen Gebotes eingetreten sei.[21]

Mit diesen Veränderungen der einzelnen Züge war

---

17) Z. B. Aug. de peccat. mer. et remiss. 4.

18) S. Wiggers, Augustinismus und Pelagianismus, I, S. 168.

19) Gregor. M. L. VI. ep. 31 (bei Petav. a. a. O. S. 181).

20) Iren. adv. haeres. V, 23; Justin. dial. c. Tryph. 81.

21) Theodoret. quaest. 38 in Genes.; Chrysost. homil. 17. in Genes.; Augustin. de pecc. mer. et remiss. 21.

zugleich der ganze Sinn und Zweck der Erzählung umgewandelt. Statt der Frage: Woher das Uebel in der Welt? und der Antwort: Vom Unwillen Jehova's über die Vermessenheit der Menschen, welche des Vorrechts der Elohim, der höhern Erkenntniss, durch den Genuss vom verbotenen Baume sich theilhaftig gemacht hatten, — statt dessen fand man jetzt in der Erzählung die Frage: Wie kommt es, dass die Menschheit so verdorben ist? dahin beantwortet, dass die ersten Stammeltern des Geschlechts die Probe des Gehorsams, auf welche sie Gott durch das Verbot des Baumes gestellt, nicht bestanden hätten; und erst im zweiten Range fand man hieran die Ableitung des Uebels aus der ersten Sünde angeschlossen.[22])

Als Bericht von einem wirklichen Vorgang jedoch, wie die Mehrzahl der Kirchenlehrer bis auf die neuere Zeit herunter die Erzählung auffasste, unterlag sie nicht geringen Schwierigkeiten. Zwar der Anstoss an dem Reden einer Schlange [23]) war durch die Vorstellung, dass der Teufel durch sie gesprochen, für den kirchlichen Standpunkt weggeräumt;[24]) und ebenso galt die

---

[22]) Vgl. Usteri, Entwicklung des paulin. Lehrbegriffs, S. 34 f. Anm. (5te Aufl.)

[23]) Schon bei Irenäus, nach der Angabe des Anastasius Sinaita, Iren. opp. ed. Massuet, p. 343 f. Von neueren Dogmatikern s. Buddeus, III, 2, 21, p. 580. Vgl. Gabler, zu Eichhorn's Urgeschichte, II, 1, S. 137 ff.

[24]) Besonders nach der vorsichtigen Formel des Augustinus, de Gen. ad lit. XI, 27: *In serpente ipse locutus est (diabolus), utens eo velut organo, movensque ejus naturam eo modo, quo movere ille et moveri illa potuit ad exprimendos verborum sonos.* — 28: *Non itaque serpens verborum sonos intelligebat, qui ex eo fiebant ad mulierem. Neque enim conversa credenda est anima ejus in animam rationalem* —. 29: *Sic ergo locutus est serpens homini, sicut asina Balaam locuta est homini; nisi quod illud fuit opus diabolicum, hoc angelicum.*

Einwendung, wie es denkbar sei, dass eine so hohe Geistesgabe, wie die Erkenntniss des Guten und Bösen, physische Wirkung des Genusses einer Baumfrucht gewesen, [25] zwar gegen die biblische, nicht aber gegen die kirchliche Vorstellung von der Sache. Aber auch bei der kirchlichen Deutung blieb der Lebensbaum stehen, dessen Früchte einen materiellen, und an sich sterblichen Leib in ewiger Jugend erhalten sollten; [26] blieb die Strafe der Schlange, die theils an sich ungerecht ist — denn was konnte das arme Thier dafür, dass es von einer höhern Macht missbraucht wurde? — theils in ihrer besondern Beschaffenheit das Abenteuerliche und Unwahre voraussetzt, dass die Schlange früher Füsse, oder doch einen aufrechten Gang gehabt habe, und dass jetzt Staub ihre Nahrung sei; [27] der anthropomorphistischen Züge vom Wandeln, Reden, Kleidermachen Gottes, wie sie zum Theil schon in der Schöpfungsgeschichte erwogen wurden, nicht zu gedenken. Doch die Hauptschwierigkeit liegt in der höchst unzweckmässigen Probe, auf welche Gott die Menschen gestellt haben soll. Auf die Frage, warum Gott den ersten Menschen einen an sich unschädlichen Genuss aus reiner Willkür verboten habe, antwortet, wie schon oben erwähnt, die Kirchenlehre: der Mensch sollte sogleich im Paradiese moralisch gebildet werden, musste folglich auch einen Gegenstand haben, an dem er seine sittliche Natur entwickeln konnte. Allein — liess sich mit Recht fragen — lebte nicht Adam schon mit Eva in Verbindung? konnte es da wohl an Gelegen-

---

[25]) S. die Stelle des Origenes, oben, Band I, S. 690 Anm. 4.

[26]) Vgl. den Orig. a. a. O.

[27]) Gabler a. a. O. S. 174 ff. Schon Theodoret bemerkte Quaest. 34 in Genes. (bei Suicer, thes. eccles., s. v. ὄφις) *αὐτὸς μὲν ὁ ὄφις οὐδεμίαν ἐντεῦθεν δέχεται βλάβην, οὕτω βαδίζειν πεφυκώς.*

heiten zur Ausübung wechselseitiger Pflichten fehlen? und warum liess es Gott nicht bei diesen natürlichen Pflichten bewenden, oder gab lieber einer von diesen zugleich die Weihe eines positiven Gebots, von welchem dann die Menschen doch einen Grund einsehen konnten, — als dass er durch Aufstellung eines Verbotes, das gar keinen Grund ausser seiner Willkür hatte, die Menschen zur Uebertretung reizte? — ein innerer Reiz, der, durch den äussern der satanischen Ueberredung verstärkt, den Menschen fast unvermeidlich zu Falle bringen musste.[28]) Ja man kann es von dieser Seite selbst löblich, und eine Bethätigung seiner intelligenten Natur darin finden, dass der Mensch ein Gebot, welches ihn als geistlosen, unfreien behandelte, sofern es ihn zu etwas verpflichtete, ohne ihm einen Grund anzugeben, sich nicht gefallen liess. Kinder haben auch ein solches Gebot zu respetiren: aber nach kirchlicher Vorstellung besass ja Adam den allervollkommensten Verstand. Nicht Gott, der als der Urgeist sich zu dem nach seinem Bilde geschaffenen Menschengeiste geistig und liberal verhalten wird, sondern nur ein brutaler Subaltern, der sich in der Imperiosität gegen seine Untergebenen gefällt, könnte ein solches Gebot gegeben haben: und die Ophiten hatten insofern ganz Recht, die Uebertretung desselben, als Durchbrechung der Bande des Jaldabaoth, der den Menschen die oberste Macht verbergen wollte, zu preisen, und die Schlange als *ἀρχὴ γνώσεως*, ja als die incarnirte *σοφία* selbst, zu verehren.[29])

Kein Wunder, dass durch solche Schwierigkeiten sich Manche bewogen fanden, zu einer allegorischen Auslegung der Fallsgeschichte ihre Zuflucht zu nehmen. Zwar die meisten Väter liessen auch hier, wie wir

---

[28]) Vgl. Gabler, S. 89 ff. 142.

[29]) S. Baur, Gnosis, S. 182 f.

schon bei andern Gelegenheiten gesehen haben, die geschichtliche Auffassung neben der allegorischen hergehen; wie z. B. Augustin, wenn er den Hergang zwischen Schlange, Weib und Mann als Vorbild davon fasste, wie noch heute in jedem von uns das Sündigen zu Stande komme.[30]) Auch die Deutungen des Philo und des Clemens von Alexandrien, welche unter der Verführung durch die Schlange das Erwachen der sinnlichen Lust, näher des Geschlechtstriebs, in den ersten Menschen verstehen, setzen eben damit eine geschichtliche Thatsache voraus.[31]) Dagegen hob Origenes den Sündenfall als einzelne irdische Geschichte vollständig auf, und liess statt dessen, mit Berufung auf die appellativische Bedeutung des hebräischen אָדָם und auf des Apostels *ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν*, 1 Kor. 15, 22, die Erzählung nicht von einem Individuum, sondern von dem ganzen Geschlechte handeln:[32]) doch nicht um die-

---

[30]) De Genesi contra Manich. II, 21: *Etiamnunc in unoquoque nostrûm nihil aliud agitur, quum ad peccandum quisque delabitur, quam tum actum est in illis tribus: serpente, muliere et viro.*

[31]) Philo, de mundi opificio, p. 36 f. Clem. Alex. Cohort. ad gentes 11: Der erste Mensch *ἐν παραδείσῳ ἔπαιζε λελυμένος, ἐπεὶ παιδίον ἦν τοῦ θεοῦ· ὅτε δὲ ὑπέπιπτεν ἡδονῇ (ὄφις ἀλληγορεῖται ἡδονὴ ἐπὶ γαστέρα ἕρπουσα, κακία γηΐνη εἰς ὕλας τρεφομένη) παρήγετο ἐπιθυμίαις ὁ παῖς* u. s. f. Doch deutet Philo auch wieder Adam von dem Geist, Eva vom Sinn, und die Schlange von der Verbindung beider durch die Lust (Dähne, I, S. 34 ff.); wie auch Clemens in weitergreifender allegorischer Ausdeutung unter dem Paradies den *κόσμος* versteht (Strom. V, 11). Aehnliche, zum Theil obscöne Auslegungen der Geschichte vom Sündenfall aus späterer Zeit sind gesammelt in Gabler's Eichhorn, II, 1, S. 402 ff. Vgl. über ähnliche Ideen mittelalterlicher Häretiker Gieseler, K.G. II, 2, S. 493.

[32]) S. die oben, I, S. 690 angeführte Stelle. Ferner c. Cels. IV, 40: *Ἐν τοῖς δοκοῦσι περὶ τοῦ Ἀδὰμ εἶναι φυσιολογεῖ Μωυσῆς τὰ περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου φύσεως. — οὐχ οὕτως περὶ ἑνός τινος, ὡς περὶ ὅλου τοῦ γένους ταῦτα φάσκοντος τοῦ θείου λόγου.*

selbe auf eine allgemeine, in aller menschlichen Geschichte sich verwirklichende Idee, sondern gleichfalls wieder auf eine einzelne, nur aber vor- und überirdische Geschichte, den Abfall sämmtlicher Menschenseelen in das materielle Dasein herunter, zu beziehen.[33]) Statt solcher phantastischen Transscendenz zog man in neueren Zeiten vor, die Erzählung durch verständige Umdeutung, durch Entkleidung von ihrem orientalisch-poetischen Gewande, wie man es nannte, der modernen Vorstellung erträglich zu machen. Mit exegetischem Rechte schaffte man vor Allem den Teufel weg,[34]) durch die einfache Bemerkung, dass die Erzählung ihn weder nenne, noch sonst Veranlassung gebe, an ihn zu denken; die späteren Deutungen aber in den Apokryphen und im N.T. für den ursprünglichen Sinn der Stelle nichts beweisen können.[35]) Für's Zweite aber fand man es bedenklich, das ungeheure physische und moralische

---

[33]) A. a. O.: *Ὁ ἐκβαλλόμενος — ἐκ τȣ̃ παραδείσȣ ἄνθρωπος μετὰ τῆς γυναικὸς, τȣ̀ς δερματίνȣς ἠμφιεσμένος χιτῶνας, ȣ̃ς διὰ τὴν παράβασιν τῶν ἀνθρώπων ἐποίησε τοῖς ἁμαρτήσασιν ὁ θεὸς, ἀπόῤῥητόν τινα καὶ μυστικὸν ἔχει λόγον, ὑπὲρ τὸν κατὰ Πλάτωνα τῆς ψυχῆς πτεροῤῥυούσης καὶ δεῦρο φερομένης, ἕως ἄν στερεȣ̃ τινος λάβηται.* Vgl. hiemit oben, I, S. 699 Anm. 30 u. 31, und die Note bei de la Rue, I, p. 534. d).

[34]) Hiemit ergeben sich drei Ansichten von der Paradiesesschlange und ihrem Verhältniss zum Teufel, welche sich mit der dreifachen Theorie vom Abendmahl und seinem Verhältniss zum Leib und Blute Christi in Parallele setzen lassen. 1) Der Teufel nahm durch Verwandlung einen Schlangenleib an: wie nach katholischer Lehre Christus im Abendmahl umgekehrt das Brot in seinen Leib verwandelt. 2) Der Teufel wirkte *cum et sub specie* einer wirklichen Schlange: = der lutherischen Theorie vom Abendmahl. 3) Es war eine blosse natürliche Schlange thätig: = der Zwinglischen Abendmahlstheorie.

[35]) Freilich zuerst durch die unreinen Ausflüchte gewaltsamer Exegese und der Accommodationshypothese. So Gabler, a. a. O. S. 148 ff.

Verderben, das man insgemein vom Sündenfall ableitete, als willkürliche göttliche Strafe zu betrachten, und zog vor, dasselbe für die natürliche Wirkung des — somit aus gutem Grunde verbotenen — Baumes zu halten.[36] Hatte im Sinne der Urkunde der Genuss der verbotenen Frucht zur physischen Wirkung die geistige Gabe der Erkenntniss von Gutem und Bösem; war diese nach der kirchlichen Theorie durch jenen Genuss vielmehr moralisch veranlasst: so liess diese Deutung die Baumfrucht auf physische Weise eine gleichfalls physische Veränderung herbeiführen: der verbotene Baum wurde ein Giftbaum, dessen Früchte in den menschlichen Körper Zerrüttung und den Keim des Todes brachten.[37] Dass den Genuss der Frucht Gott selbst den Menschen untersagt habe, ist hienach nur orientalische Redeweise: das Wahre mag gewesen sein, dass ein Thier, das von derselben genoss, plötzlich vor den Augen des Menschen starb, oder vom Blitz erschlagen wurde;[38] und ebenso sind die verführerischen Reden der Schlange nur von der Lockung zum Genusse dieser Frucht zu verstehen, welche das Weib in sich empfand, als sie einmal eine Schlange unbeschädigt von derselben essen sah. Die erste Wirkung der Frucht auf die Menschen war eine ungestüme Regung des Geschlechtstriebs (hier

---

[36]) Leibnitz, Théod. II, 112: *Il y a sujet de juger, que l'action défendue entraîne par elle-même ces mauvaises suites en vertu d'une conséquence naturelle, et que ce fut pour cela même, et non pas par un décret purement arbitraire, que Dieu l'avoit défendue: c'étoit à-peu-près comme on défend les couteaux aux enfans.*

[37]) Diese Ansicht findet sich übrigens schon in der ältesten christlichen Zeit hie und da vor. Theophilus ad Autolyc. II, 25 sagt: ὁ γάρ, ὡς οἴονταί τινες, θάνατον εἶχε τὸ ξύλον, ἀλλ' ἡ παρακοή. Vgl. Gregor. Nyss. orat. catech. 67. Später wurde sie von Rob. Fludd erneuert, vgl. Leibnitz a. a. O.

[38]) Letztere Hypothese bei Flatt, vermischte Versuche, S. 207.

berührt sich diese moderne Theorie mit der alten Philonisch-Clementinischen): und als sich nach und nach die übrigen schlimmen Folgen einstellten, und die Menschen mittlerweile aus dem Bereiche eines medicinischen Baumes, in welchem sie ein Gegengift gegen die verderbliche Frucht vermutheten, sich verlaufen hatten, betrachteten sie das Alles als göttliche Strafgerichte für den verbotenen Genuss. Eine etwas andere Wendung gab dieser besonders von Eichhorn[39]) ausgebildeten Erklärung Kant, indem er in der Geschichte des Falles die erste Lossagung des Menschen vom Instincte und seinen Uebergang zur freien Vernünftigkeit fand; ein Schritt, der für den Menschen nach seiner animalischen Seite ein Verlust (sein Instinct hatte ihn z. B. in Betreff der Nahrungsmittel sicher geleitet, während die erwachte Reflexion ihn alsbald an ein schädliches Gewächs gerathen liess), für ihn als intelligentes Geschöpf ein Gewinn war;[40]) weswegen Schiller den Sündenfall ganz ophitisch einen Riesenschritt der Menschheit nannte.[41])

Aus diesem inconsequenten Gemische von Kritik und Unkritik, das man wohl auch historisch-mythische Behandlung nannte, hat sich ihr beredtester Anwalt, Eichhorn, in der Folge zu einer freieren Ansicht erhoben. Er erklärte nun die in Rede stehende Erzählung für das Philosophem eines uralten Weisen über das Thema, dass Sehnsucht nach einem andern Zustand, den man für besser als den gegenwärtigen ansieht, die

---

39) In seiner Urgeschichte, II, 2, S. 98 ff.

40) Berliner Monatschrift, 1786. 1. Stück. Vgl. Gabler, a. a. O. II, 1, S. 423 ff.

41) Schiller, etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaischen Urkunde. Werke, XVI, S. 36.

letzte Ursache des menschlichen Unglücks sei. [42]) Wie dieses Thema richtiger zu fassen, musste schon oben entwickelt werden; die Form anlangend, so geht die Frage, ob die Erzählung als Mythus oder als Poëm, d. h. als unbewusste, aus Sagen zusammengeronnene, oder als bewusste Dichtung zu nehmen sei, uns hier weiter nichts an, [43]) wo es uns genügen kann, ihr den Anspruch auf historische Geltung abgethan zu haben. [44])

§. 56.

Die Folgen des Sündenfalls der ersten Eltern für das menschliche Geschlecht. Biblische und Kirchenlehre.

Von einer Störung des guten Einvernehmens mit Gott, die schon bei dem ersten Menschenpaare eingetreten wäre, weiss der ältere Bestandtheil der Genesis, die sogenannte Urkunde Elohim, nichts. Sondern nachdem sie das Geschlecht durch sieben Generationen herabgeführt, worunter sie noch in der sechsten den Henoch wegen seines ausgezeichnet frommen Wandels von Gott hinweggenommen werden lässt, gedenkt sie erst mit der achten, um die sofort eingebrochene grosse Fluth zu motiviren, des sittlichen Verderbens, das auf der Erde eingerissen war (6, 11 f.). Der Jehovist hingegen lässt schon in der ersten Generation nach Adam das

---

[42]) Allgemeine Bibliothek der bibl. Literatur, I, S. 989 ff. II, S. 712 ff. Vgl. Gabler, zur Urgesch. II, 1, S. 596.

[43]) Vgl. übrigens Paulus, im neuen Repertorium für bibl. und morgenländ. Literatur, II, S. 213 ff.; Gabler, a. a. O. S. 553 ff.

[44]) Hiemit sind die meisten jetzigen Dogmatiker einverstanden; selbst Nitzsch stimmt nicht undeutlich bei, unter der von Hegel und Marheineke geborgten Formel (System der chr. Lehre, S. 205): Die mosaische Hamartigenie halten wir für wahre Geschichte, aber nicht für wirkliche.

Böse in seiner abscheulichsten Gestalt, als Brudermord, auftreten (4, 8), und im fünften Gliede nach Kain, bei Lamech, klingt abermals Mord und Blutrache in bedeutungsvollen Weisen an (4, 23 f.); hierauf kommt die frevelhafte Vermischung der Göttersöhne mit den Menschentöchtern, welche den Jehova zu abermaliger Abkürzung der menschlichen Lebensdauer veranlasst, bis endlich die allgemein gewordene Bosheit das Strafgericht der grossen Fluth herbeizieht (Kap. 6). Dabei ist übrigens ein causaler Zusammenhang dieses moralischen Verderbens der Nachkommen mit dem Ungehorsam der ersten Eltern nirgends angezeigt, von welchem vielmehr nur die Uebel des menschlichen Lebens, den Tod an der Spitze, hergeleitet zu werden scheinen.

Auch in den übrigen A.T.lichen Schriften fehlt es nicht an Klagen über das Sittenverderben in der Welt, welche nicht selten in ihrem Pathos jede Ausnahme in Abrede stellen, und alle Frömmigkeit von der Erde verschwunden sein lassen (1 Kön. 8, 46. Hiob 4, 17 ff. Ps. 12, 2. 14, 1 ff. Pred. 7, 20). Um seine Zeitgenossen als recht grundverdorben darzustellen, nennt der Prophet sie abtrünnig von Mutterleibe an (פֹּשֵׁעַ מִבֶּטֶן Jes. 48, 8); auch sonst wird die Unfähigkeit des Einzelnen zu sittlicher Reinheit aus seiner Abstammung von Unreinen erklärt (Hiob 14, 4. Ps. 51, 7); und nach der orientalischen Vorstellung von dem weiblichen Geschlecht als dem *sexus sequior* wird die sittliche Schwäche des Menschen mit seiner Geburt von einem Weibe in Beziehung gesetzt (Hiob 15, 14. 25, 4). Aber auf die Fallsgeschichte der Genesis fehlt jede sichere Hindeutung in den kanonischen Büchern des A.T.;[1]) noch viel

---

[1]) כְּאָדָם Hos. 6, 7. Hiob 31, 33. wurde von den älteren Theo-

weniger wird irgendwo das spätere Verderben von jenem Falle hergeleitet, und am allerwenigsten die Sünde der Stammeltern irgendwo den Nachkommen als Schuld aufgerechnet, welche vielmehr durch die angeborene Schwäche und Sündhaftigkeit mehr als einmal vor Gott entschuldigt werden (Hiob 14, 4. 15, 14. Ps. 51, 1., und schon 1 Mos. 8, 21). Die Apokryphen, in welchen wir die erste entschiedene Bekanntschaft mit der Erzählung der Genesis finden, leiten den leiblichen Tod der Nachkommen von der Uebertretung ab, zu welcher des Teufels Neid (Weish. 2, 24) das Weib verführte (Sir. 25, 24); aber eine ähnliche Herleitung des sittlichen Verderbens der Nachwelt findet sich nirgends.

Auch in den Reden Jesu sehen wir uns nach einer solchen Ableitung vergebens um. Dagegen ist es der Apostel Paulus, welcher nicht allein die Allgemeinheit der Sünde unter den Menschen (*πάντας ὑφ᾽ ἁμαρτίαν εἶναι*, Röm. 3, 9) mit Nachdruck behauptet, sondern auch die über das ganze Geschlecht verbreitete Sünde, sammt ihrem Solde, dem Tode (Röm. 6, 23), in einen Zusammenhang mit der Uebertretung Adams bringt. In der Weise der jüdischen Theologie [2]) zieht er zwischen dem אָדָם הָרִאשׁוֹן und dem אָדָם הָאַחֲרוֹן eine Parallele, in wel-

logen, denen Hitzig hierin beistimmt (die kl. Propheten, S. 94 f.), durch: Wie Adam, übersetzt; die meisten neueren Ausleger ziehen die Uebersetzung: Nach Menschenweise, vor (vgl. Hirzel, Hiob, S. 186; v. Cölln, bibl. Theol. I, S. 229). אָבִיךָ הָרִאשׁוֹן חָטָא Jes. 43, 27, in einer Anrede an Israel, kann, wenn man es auch nicht mit den LXX. u. A. collectiv nehmen darf, doch ebensowohl auf Abraham als auf Adam gehen. Jedenfalls ist es lächerlich, wenn J. H. Michaelis die Stelle so umschreibt: *Nam primus tuus pater, Adam, peccavit, Gen.* 3, 6, *et cum eo omnes homines, Rom.* 5, 12, *tuque etiam ab eo originale peccatum habes.*

2) Vgl. Schöttgen, horae hebr. et talmud. I, p. 670.

cher beide als Principien entgegengesetzter Wirkungen für die Menschheit betrachtet werden. Wie durch Einen Menschen der Tod, so durch Einen Menschen die Auferstehung: wie in Adam alle sterben, so werden durch den Messias Jesus alle lebendig gemacht werden (1 Kor. 15, 21 f.). Das Eindringen des Todes von Einem Menschen aus war durch dessen Sünde vermittelt (Röm. 5, 12); wie auch seine Verbreitung auf die übrigen Menschen nicht erfolgte, ohne dass diese selbst auch sie durch eigenes Sündigen verschuldet hätten (ebendas.). Fragt sich nun aber, ob eben dieses Sündigen der Nachkommen nicht gleichfalls durch die Sünde des Stammvaters verursacht gewesen, und ob diese Verursachung als moralische, mithin widerstehliche Veranlassung, oder als physische Ansteckung zu verstehen sei, so finden wir zu der Bestimmtheit dieses später entstandenen Dilemma die Vorstellung des Apostels noch nicht fortgebildet. Ebensowenig ertheilt er auf die andere Frage, ob die Nachkommen, auch abgesehen von ihrem eigenen Sündigen, noch eine alte Schuld von Adam her drücke, eine ganz bestimmte Auskunft. Zwar sagt er, durch den Ungehorsam des Einen seien die Vielen als Sünder dargestellt worden (κατεστάθησαν, V. 19), und die Strafe der Sünde, der Tod, habe auch über diejenigen geherrscht, welche sich nicht auf dieselbe Weise wie Adam, gegen ein ausdrückliches göttliches Gebot, vergangen haben (V. 14); wobei man an den von Paulus nirgends bestrittenen mosaischen Grundsatz denken muss, dass Gott die Sünden der Eltern bis in's dritte und vierte Glied strafe, in Folge dessen sich auch bei Rabbinen die Ansicht findet, dass um Adams Sünde willen alle Menschen, auch die ohne eigene Verschuldung bleiben, sterben müssen.[3] So wenig

[3]) Die Stellen sind gesammelt in der Abhandlung von Süskind:

jedoch auf der andern Seite der Parallele, wenn διὰ ὑπακοῆς τοῦ ἑνὸς δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί, diess ohne ihre Mitwirkung in der πίστις zu Stande kommt: so wenig dürfen wir bei der Verwicklung der Nachkommen in die Sündenschuld Adams ihre eigene Mitwirkung schlechthin ausgeschlossen denken; obwohl in der Weise der alten Welt, und namentlich nach jüdischer Denkweise, der freie Antheil des Subjects an der Preiswürdigkeit oder Schuldhaftigkeit der Substanz, der es angehört, noch nicht rein ausgeschieden ist.[4]

Bei den ältesten Kirchenlehrern wiederholt sich zunächst die Unbestimmtheit der paulinischen Vorstellungs- und Ausdrucksweise. Von Adam her, sagt Justin, ist das menschliche Geschlecht dem Tode und der Verführung durch die Schlange verfallen; aber — setzt er ausdrücklich hinzu — nur so, dass Jeder durch eigene Schuld Böses that.[5] Weil sich Adam zum Ungehorsam überreden liess, ist, nach Irenäus, das Menschengeschlecht in die Gewalt des Teufels gerathen, der es in Uebertretung und Abfall verstrickte:[6] aber

---

Bemerkungen über die Hypothese, dass Paulus sich Röm. 5, 12 ff. zu jüdischen Meinungen accommodirt habe, in s. Magazin, XIII, S. 71 f. Eine derselben lautet z. B. so: *Quatuor mortui sunt propter consilium serpentis, et non propter aliud peccatum: Benjamin, filius Jacobi, Amram, pater Mosis, Isai p. Davidis, et Caleb, f. Davidis.* Dazu die Erläuterung: *Nullum habebant in se peccatum, propter quod morerentur, praeter peccatum antiquum, quod commisit Adam deceptione serpentis.*

[4]) Vgl. Lützelberger, Grundzüge der paulinischen Glaubensl., S. 30 ff.; Usteri, Entwicklung des paulin. Lehrbegriffs, S. 24 ff.; von Cölln, bibl. Theol. II, S. 245 ff.

[5]) Dial. c. Tryph. 88: Christus ist gekreuzigt worden ὑπὲρ τοῦ γένους τοῦ τῶν ἀνθρώπων, ὃ ἀπὸ τοῦ Ἀδὰμ ὑπὸ θάνατον καὶ πλάνην τὴν τοῦ ὄφεως ἐπεπτώκει, παρὰ τὴν ἰδίαν αἰτίαν ἑκάστου αὐτῶν πονηρευσαμένου. (In der Mauriner Ausg. p. 98 not. a) ist zu Apol. II, 14 durch Parallelstellen aus Irenäus bewiesen, dass παρὰ c. Acc. hier durch bedeutet.)

[6]) Iren. adv. haer. V, 21, 3.

diese Verstrickung muss Irenäus als eine widerstehliche und für jeden Einzelnen selbstverschuldete gefasst haben, wenn man erwägt, wie eifrig er sonst die Freiheit des menschlichen Willens vertheidigt. [7]

Frühzeitig jedoch schloss das in diesen Aeusserungen eingewickelte Dilemma sich auf, und wir sehen die Väter an die eine oder andere Seite desselben auseinandertreten. Dass von Adam her sowohl die Sündhaftigkeit nur durch Vermittlung der freien Nachahmung seines Vorgangs, als die Schuld nur mittelst eigener Verfehlungen auf die Nachkommen übergegangen sei, diess hoben besonders griechische Kirchenlehrer hervor. Wenn es Röm. 5, 12 heisst, durch die Sünde Eines Menschen seien alle in die Verdammniss des Todes verfallen, so ist diess nach Origenes nicht so zu verstehen, als ob wir übrigen nichts dabei gethan hätten, sondern wir haben Adams Uebertretung mit freiem Willen nachgeahmt; wie sich überhaupt Tugend und Laster nicht sowohl durch Erzeugung, als durch Erziehung und Beispiel fortpflanzen. [8] In ähnlicher Weise wehrt Chrysostomus zu Ps. 51, 7 die Meinung ab, als ob die Uebertretung der Vorfahren uns physisch

---

[7]) S. besonders IV, 37.

[8]) Orig. Comm. in ep. ad Rom. L. V, 2: *Sed dices fortasse: si uno peccante mors in omnes homines pertransiit, et rursus unius justitia in omnes homines justificatio vitae pervenit: neque ut moreremur aliquid a nobis gestum est, neque ut vivamus; sed est mortis quidem causa Adam, vitae autem Christus. Diximus quidem jam in superioribus, quod parentes non solum generant filios, sed et imbuunt; et qui nascuntur non solum filii parentibus, sed et discipuli fiunt, et non tam natura urgentur in mortem peccati quam disciplina. — Non ergo nihil peccantibus nobis mors regnavit in nobis: sicut rursum non otiosis nobis et nihil agentibus vita regnabit in nobis. — In mortem dudum praevaricationis similitudine et vitiorum expletione perventum est.* Origenes las nämlich Röm. 5, 14 kein μή.

zum Sündigen nöthigte; vielmehr habe durch jene die Sünde sich nur gleichsam eine Strasse in der Menschheit gebahnt, ohne dass ihr jedoch der Einzelne wider seinen Willen zum Raube werden müsste. [9]) — Ebensowenig aber als die Sündhaftigkeit, liessen diese Väter die Schuld Adams unmittelbar auf die Nachkommen übergehen. Nur der leibliche Tod ist es, der sich von Adam an auf alle Menschen, ohne Rücksicht auf deren sittliche Würdigkeit, verbreitet hat; denn einem Uebel können Nachkommen um der Vergehung eines Vorfahren willen unterliegen, während schuldig Jeder nur durch sich selber werden kann. [10])

Wenn nun unter diesen Vätern einer der Hauptbestreiter einer Fortpflanzung der Sünde und Uebertragung der Schuld, Origenes, sich doch zugleich auf die andere Seite zu stellen scheint, indem er von einer angeborenen Sünde spricht, von welcher kein Mensch rein sei: [11]) so ist diess doch nicht die Erbsünde, sondern die präexistenzielle Verschuldung, in deren Folge die Seele in einen menschlichen Leib herabgesunken ist. Dagegen lehrte Methodius, dass durch Adams Fall der göttliche Anhauch von dem Menschen gewichen, und mit dem Anhauche der Schlange irdische Begierden und ungeeignete Gedanken, gleichsam ein Kampf und Krampf in das Innere desselben gekommen sei; [12]) und Athanasius (wenn die Auslegungen zu den Psalmen

---

9) Homil. in Ps. L.

10) Chrysost. in ep. ad Rom. Homil. X (zu Röm. 5, 19).

11) Orig. Comm. in Matth. T. XV, 23: *Κατὰ — τὴν γένεσιν οὐδεὶς καθαρὸς ἀπὸ ῥύπου, οὐδ' εἰ μία ἡμέρα εἴη ἡ ζωὴ αὐτοῦ* (nach der falschen Uebersetzung der LXX. von Hiob 14, 4 f.), *διὰ τὸ περὶ τῆς γενέσεως μυστήριον.* Vgl. c. Cels. III, 66, 69.

12) Bei Photius, Cod. 234. Aehnlich Gregor. Naz., s. Ullmann, S. 424 f.

unter seinen Werken ächt sind) lässt alle Menschen dem auf ihren Stammvater gelegten Fluch unterliegen.[13] — Doch der eigentliche Begründer der Lehre von der Erbsünde ist unter den lateinischen Vätern zu suchen. Dem TERTULLIAN lag es vermöge seiner Annahme einer natürlichen Fortpflanzung der menschlichen Seelen von Adam an besonders nahe, dem *tradux animae* auch einen *tradux peccati* hinzuzufügen, und diese angeborene Fehlerhaftigkeit von der durch das eigene Handeln hinzugethanen zu unterscheiden.[14] Ihm zufolge ist durch Adam die menschliche Natur nicht blos mit der Sterblichkeit angesteckt worden,[15] sondern auch die Sündhaftigkeit, nachdem sie die noch frische Natur verdorben, ist in derselben wie eine andere Natur eingewurzelt.[16] Aehnliche Ansichten — obwohl der Grund der Schwäche und Unreinheit des menschlichen Wesens bisweilen auch im Körper,[17] oder in der Zeugung[18]

---

13) Expos. in Psalmos, in Ps. 50 (51) 7: *Πάντες ἦν οἱ ἐξ Ἀδὰμ γενόμενοι ἐν ἁμαρτίαις συλλαμβάνονται τῇ τοῦ προπάτορος καταδίκῃ. — καὶ ἡμεῖς τῇ τῆς μητέρος καταπίπτοντες καταδίκῃ κισσᾶσθαι λέγομεν ἐν ἁμαρτίαις. — δείκνυσιν ὡς ἐξ ἀρχῆς ἡ ἀνθρώπων φύσις ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν πέπτωκεν ὑπὸ τῆς ἐν Εὔᾳ παραβάσεως, καὶ ὑπὸ κατάραν ἡ γέννησις γέγονεν.*

14) De anima 41: *Malum animae praeter quod ex obventu spiritus nequam superstruitur, ex originis vitio, naturale quodammodo.*

15) De testimon. animae 3: *Per quem (Satanam) homo a primordio circumventus ut praeceptum Dei excederet, et propterea in mortem datus, exinde totum genus de suo semine infectum suae etiam damnationis traducem fecit.*

16) De anima 16: Natürlich oder anerschaffen ist der Seele nur ihr vernünftiger Theil; *irrationale autem posterius intelligendum est, ut quod acciderit ex serpentis instinctu, ipsum illud transgressionis admissum, atque exinde inoleverit et coadoleverit in anima ad instar jam naturalitatis, quia statim in naturae primordio accidit.*

17) HILAR. in Ps. 118 (119) Heh u. Caph. Opp. ed. Erasm. II, p. 186. 208.

18) AMBROS. Enarr. in Ps. 50 (51) 7.

gesucht wurde — finden sich bei der Mehrzahl lateinischer Kirchenlehrer nach TERTULLIAN. So lässt der Verfasser des Commentars zum Römerbrief unter den Werken des AMBROSIUS, den AUGUSTIN als HILARIUS citirt, in Adam als der Masse, aus welcher alle gemacht sind, das ganze Geschlecht sündig werden,[19] und nach AMBROSIUS hat nicht allein die fehlerhafte Beschaffenheit sich von Adam an fortgepflanzt, sondern auch an der Schuld des Stammvaters haben alle Nachkommen mitzutragen: da wir in Adam alle waren, so sind wir auch alle in ihm zu Grunde gegangen.[20]

Ein bequemer Prüfstein, die Ansichten der Kirchenlehrer über die von Adam her fortgepflanzte Sünde und Schuld zu erforschen, sind ihre Meinungen von dem Zustande der Kinder vor den Unterscheidungsjahren. Die als kleine Kinder Verstorbenen bezeichnet ATHANASIUS als solche, welche so wenig etwas verbrochen, als etwas Gutes gethan haben;[21] und auch die beiden GREGORE sind der Meinung, dass sie keiner Heilung bedürfen, weil ihre Seele die Krankheit noch nicht in sich aufgenommen habe, und dass sie als schuldlos keine Strafe, wenn gleich auch keine Belohnung, verdient haben.[22] Dagegen stimmt ISIDOR von Pelusium der

---

19) Zu Röm. 5, 12. Bei MÜNSCHER-CÖLLN, Lehrb. der Dogmengesch. I, S. 355.

20) Apol. David posterior (von zweifelhafter Aechtheit, s. WIGGERS, Augustinismus und Pelag., S. 418) b. MÜNSCHER-CÖLLN a. a. O., und eine Stelle bei AUGUSTIN, op. imperf. c. Julian. I, 47.

21) De resurr. 14: τὰς μηδὲν ἡμαρτηκότας ἢ κατορθώσαντας.

22) Die ungetauft sterbenden Kleinen, meint GREGOR von Nazianz, μήτε δοξασθήσεσθαι μήτε κολασθήσεσθαι, — ὡς ἀσφραγίςας μὲν, ἀπονήρας δέ. Orat. XL, 23, s. ULLMANN, S. 478. Τὸ ἀπειρόκακον νήπιον, sagt GREGOR von Nyssa, ἐν τῷ κατὰ φύσιν γίνεται, μὴ δεόμενον τῆς ἐκ τȣ̃ καθαρθῆναι ὑγιείας, ὅτι μηδὲ τὴν ἀρχὴν τὴν νόσον τῆς ψυχῆς παρεδέξατο. Orat. de iis, qui praemature abripiuntur. Opp. II, p. 361.

Ansicht, die er zunächst als fremde aufführt, dass den Kindern in der Taufe die von Adams Uebertretung her ihnen anklebende Unreinigkeit abgewaschen werde,[23]) auch selbst bei, und meint nur, diess sei die geringste unter den Wirkungen der Taufe. Tertullian betrachtet jede Seele, die noch auf Adams, und nicht auf Christi Liste stehe, als unrein und sündig:[24]) dennoch ist er desswegen gegen die Kindertaufe, weil Kinder die Schuld, zu deren Wegnahme die Taufe bestimmt sei, noch nicht haben.[25]) Findet Tertullian an den Kindern wohl das Materiale der Erbsünde, nämlich die angestammte Unreinheit, aber noch nicht das Formelle, die imputable Schuld: so hebt Cyprian das Letztere hervor, indem er die Kinder zwar ohne eigene Sünden, aber um der auf ihnen lastenden Schuld des Stammvaters willen, dennoch der Sündenvergebung bedürftig achtet.[26])

Ihre Spitze erreichte diese Vorstellung in der Lehre, welche Augustin den Pelagianern gegenüber von dem Verhältniss der Sünde des Urmenschen zu der seiner Nachkommen aufstellte. Ihm zufolge war die Sünde, welche Adam im Paradiese beging, so gross, dass sie nicht nur seine Person, sondern seine Natur, nicht ihn allein, sondern auch das ganze Geschlecht seiner Nachkommen verderbte, indem sie allen die Sünde

---

[23]) Epist. 195: *ὅτι τὸν διὰ τὴν παράβασιν τῦ Ἀδὰμ διαδοθέντα τῇ φύσει ῥύπον ἀποπλύνονται.*

[24]) De anima 40: *Omnis anima eo usque in Adam censetur, donec in Christo recenseatur, tam diu immunda, quamdiu recenseatur.*

[25]) De baptismo 18: *Quid festinat innocens aetas ad remissionem peccatorum?*

[26]) Epist. 64 ad Fidum: *Infans, qui recens natus nihil peccavit, nisi quod secundum Adam carnaliter natus contagium mortis antiquae prima nativitate contraxit, qui ad remissam peccatorum accipiendam hoc ipso facilius accedit, quod illi remittuntur non propria sed aliena peccata.*

und den Tod unvermeidlich machte.[27] Diess ist aber nicht eine natürliche Folge der Sünde Adams, sondern eine positive Strafe gewesen, mit welcher ihn Gott um seiner Uebertretung willen belegte.[28] Und zwar nicht blos der Tod und die sonstigen Uebel, welche über Adam und seine Nachkommen hereinbrachen, sondern selbst die moralische Verderbniss, die Nothwendigkeit des Sündigens, war göttliche Strafe. Sünde und Strafe sind nämlich nach Augustin's Theorie nicht durchaus etwas Verschiedenes; sondern es gibt auch eine Sünde die zugleich Strafe ist, eine Strafe, die in Sünde besteht: und von dieser Art ist die Ursünde.[29] Die Art wie diese Strafsünde von Adam auf die Nachkommenschaft überging, und sich fortan verbreitet, ist nicht die moralische des blossen Beispiels, sondern die physische der Ansteckung und Fortpflanzung,[30] vermittelt durch die sträfliche Lust bei der Zeugung, welche in Adam durch die Sünde entstanden, nun fort und fort

---

27) Opus imperf. VI, 23: *Hoc autem peccatum, quod ipsum hominem in paradiso in pejus mutavit, quia multo est grandius quam judicare nos possumus, ab omni nascente trahitur.* De nuptiis et concupisc. II, 34: *Illo magno primi hominis peccato natura ibi in deterius commutata non solum facta est peccatrix, verum etiam generat peccatores.* De civ. Dei XIV, 1: *A primis hominibus commissum est tam grande peccatum, ut in deterius eo natura mutaretur humana, etiam in posteros obligatione peccati et mortis necessitate transmissa.*

28) S. die sogleich anzuführende Stelle aus de pecc. mer. et remiss., u. vgl. Wiggers, Augustinismus u. Pelagianismus, S. 105 f. 353 f.

29) Opus imperf. I, 47: *Tria ista discernas et scias aliud esse peccatum, aliud poenam peccati, aliud utrumque, i. e. ita peccatum, ut ipsum sit etiam poena peccati. — Proinde originale peccatum pertinet ad hoc genus tertium etc.*

30) De pecc. mer. et remiss. I, 15: *Non sola ejus (Adam) imitatio peccatores facit, sed per carnem generans poena.*

nichts als Sünder zum Producte hat.[31]) Und diese ererbte Sünde ist für sich schon hinreichend, den Menschen vom Reiche Gottes auszuschliessen, und der Verdammniss zu überantworten; obgleich durch Hinzufügung eigener Schuld die Verdammniss gesteigert werden kann.[32]) Dass um dieser ererbten Sünde willen (von Augustin *peccatum originale, haereditarium,* auch *vitium originis* genannt[33])) Gott die Menschen verdammt, ist nicht nur in sofern gerecht, als die Sünden des Stammvaters durch das Recht der Abstammung sich auf sie vererben;[34]) als sie ferner selbst es sind, die — und zwar mit Lust und Liebe — sündigen:[35]) sondern in Adam haben nach Röm. 5, 12 alle Menschen gesündigt (ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον durch *in quo omnes peccaverunt* übersetzt). — Dass eine solche aller

---

[31]) De nuptiis et concup. I, 24: *Ex hac carnis concupiscentia, quae licet in regeneratis jam non deputetur in peccatum, tamen naturae non accidit nisi de peccato: ex hac, inquam, concupiscentia carnis, tanquam filia peccati, et quando illi ad turpia consentitur etiam peccatorum matre multorum, quaecunque nascitur proles originali est obligata peccato etc.*

[32]) De pecc. mer. et remiss. I, 12: *Quamvis enim condemnatio gravior sit eorum, qui originali delicto etiam propria conjunxerunt, et tanto singulis gravior, quanto gravius quis peccavit: tamen etiam illud solum, quod originaliter tractum est, non tantum a regno Dei separat — verum et a salute et vita aeterna facit alienos.*

[33]) Vgl. Wiggers, a. a. O. S. 92.

[34]) Opus imperf. I, 48: *Aliena sunt, sed paterna sunt: ac per hoc jure seminationis et germinationis et nostra sunt.* 49: *Si Deum prophetarum colis, cur non credis, quod per eos totiens Deus dixerit: Reddam peccata patrum in filios?*

[35]) Contra duas epist. Pelagianorum I, 2: *Liberum arbitrium usque adeo in peccatore non periit, ut per illud peccent, maxime omnes qui cum delectatione peccant et amore peccati: hoc eis placet, quod eis libet —.* Rom. 6, 20 — *Ecce ostenduntur etiam peccato minime potuisse, nisi alia libertate, servire.*

Thatsünde der Einzelnen vorangehende Schuld auf dem Menschengeschlechte lasten müsse, dafür lag dem Augustin ein κατ' ἄνθρωπον sehr wirksamer Beweis in der kirchlichen Vorstellung von der Taufe zur Hand. Ist diese ein Mittel zur Erlangung der Sündenvergebung, so muss auch in den neugeborenen Kindern, denen sie ertheilt wird, schon Sünde sein: und werden die Kinder, welche ungetauft sterben, verdammt, so müssen sie die Verdammniss verdient haben; wodurch aber, da sie selbst noch nichts Böses gethan haben, als durch die ihnen von den Stammeltern her anhaftende Sünde? [36])

Einige Verlegenheit bereitete hiebei dem Augustinus die Frage nach dem Ursprung der Seele, welche, obgleich sowohl die Sünde als das Strafleiden den ganzen Menschen durchdrungen hatte, doch das eigentliche Princip und Subject von beiden war. [37]) Es lagen drei Theorien darüber vor, deren eine sämmtliche Seelen längst vor den Leibern geschaffen, nach und nach in irdische Körper herabkommen, die andere für jeden im Mutterschoosse sich bildenden Leib gleichzeitig eine Seele von Gott geschaffen werden, die dritte die Seele des Kindes mit dem Leibe von den Eltern erzeugt werden liess. Von diesen Theorien war die erste, der sogenannte Präexistentianismus, mit Origenes in den Geruch der Ketzerei gekommen; die dritte, der Traducianismus, zu welchem sich Tertullian bekannte, war wegen seines materialistischen Scheines wenigstens bedenklich: so dass zu Augustin's Zeit die mittlere Theorie, der Creatianismus, als die kirchlich recipirte gelten konnte. [38]) Allein, wenn hienach nur der Leib der jetzigen Menschen von Adam abstammte, die Seele

---

[36]) De pecc. mer. et remiss. I, 26. III, 4.

[37]) De Genes. ad lit. X, 12.

[38]) Hieron. ep. ad Pammach. bei Münscher-Cölln a. a. O. S. 332 f.

aber frisch aus den Händen Gottes kam; wenn die Nachkommen nur dem leiblichen, nicht auch dem Seelensamen nach in Adam gewesen waren als er sündigte: so verdiente auch nur der Leib Strafe, und es liess sich schwer erklären, wie die Seele für eine Schuld mitbüssen sollte, die sie gar nichts anging; namentlich erschien es als ungerecht von Gott, um dieser ihr durchaus fremden Sünde willen so manche Kinderseele, die vor der Taufe von hinnen geht, zu verdammen.[39] Offenbar war durch Augustin's Theorie von der Erbsünde, wie bei Tertullian, der Traducianismus gefordert: aber vor diesem scheute er sich wegen der Consequenzen, die man aus demselben gegen die Reinheit seines Spiritualismus ziehen konnte. So ergriff er den Ausweg, sich zwischen beiden Theorien in der Schwebe zu halten, und beiden seine Theorie von der Fortpflanzung der Sünde in der Art anzupassen, dass er es unentschieden liess, ob entweder Leib und Seele von verdorbenen Eltern verdorben erzeugt, oder die reingeschaffene Seele im Körper als einem unreinen Gefässe verdorben werde; wobei er sich freilich auf ein verborgenes Gesetz der göttlichen Gerechtigkeit berufen musste, um das Anstössige der letzteren Hypothese zu umgehen.[40] Deutlich genug gibt er übrigens zu erkennen, dass er seiner Privatansicht nach sich zum Traducianismus hinneige, für welchen sich entschieden auszusprechen er nur der angegebenen Rücksichten wegen nicht gerathen fand.[41]

In der scholastischen Zeit bildete sich die Formel

---

39) De pecc. mer. et remiss. III, 3; de anima et ejus origine I, 13; de Genesi ad lit. X, 11. 13.

40) Contra Julianum Pel. V, 4. Vgl. de Genesi ad lit. X, 15.

41) Epist. 180, 2; de Genesi ad lit. X, 23. Vgl. Wiggers, S. 149 ff. 348 ff.

aus, dass in Adam die Person die Natur verdorben habe, welche nun umgekehrt alle Personen verderbe.[42] Das menschliche Geschlecht betrachtete THOMAS wie Einen grossen Körper, dessen bewegende Seele der erste Stammvater ist, von welchem daher alle Bewegungen der einzelnen Glieder ausgehen;[43] wornach freilich vielmehr die Sünden der Nachkommen, dem Adam, als die seinige den Nachkommen hätten zugerechnet werden müssen. Dabei wurde der Traducianismus als materialistisch und der Unsterblichkeit gefährlich verworfen, und nur der Leib (sammt der empfindenden Seele) von den Eltern, die (intelligente) Seele aber aus unmittelbarer göttlicher Schöpfung abgeleitet, und angenommen, dass sie durch den sündlich gezeugten Leib verunreinigt werde.[44]

---

[42]) ANSELM. de conceptu virg. et pecc. orig. 23: *Persona erat quod dicebatur Adam, natura quod homo: fecit igitur persona peccatricem naturam, quia, cum Adam peccavit, homo peccavit. — Similiter fit in infantibus e converso: — facit natura personas infantium peccatrices.* Daher später die dogmatischen Formeln: *Persona corrumpit naturam,* für das *peccatum originis originans,* d. h. die Sünde Adams; *Natura corrumpit personam,* für das *peccatum originis originatum,* die Erbsünde der Nachkommen; und *Persona corrumpit personam,* für die *peccata actualia.*

[43]) THOMAS Aquin. Summa, II, 1, 81, 1: *Multi homines ex Adam derivati sunt tanquam multa membra unius corporis: actus autem unius membri corporalis, puta manus, non est voluntarius voluntate ipsius manus, sed voluntate animae, quae primo movet membrum; unde homicidium, quod manus committit, non imputaretur manui ad peccatum, si consideraretur manus secundum se ut divisa a corpore, sed imputatur ei in quantum est aliquid hominis quod movetur a primo principio motivo hominis. Sic igitur inordinatio, quae est in isto homine ex Adam generato, non est voluntaria voluntate ipsius, sed voluntate primi parentis, qui movet motione generationis omnes, qui ex ejus origine derivantur, sicut voluntas animae movet omnia membra ad actum.*

[44]) PETR. Lombard. II, 31. THOMAS Aq I, 118, 1. Das richtige Urtheil über diese dreifache Theorie findet man bei RICHTER, die Lehre von den letzten Dingen, S. 75.

Diese Augustinisch-scholastischen Bestimmungen wurden auch in die protestantische Kirchenlehre aufgenommen. Nach Adams Fall — bekennt die Augsburgische Confession — werden alle, welche durch den natürlichen Weg der Fortpflanzung von ihm abstammen, mit der Sünde geboren, d. h. ohne Gottesfurcht und Gottvertrauen, und mit böser Lust; und diese angestammte Krankheit und Fehlerhaftigkeit ist wahrhafte Sünde, welche zum ewigen Tode alle diejenigen verdammt, die nicht durch Taufe und heil. Geist wiedergeboren werden;[45] worunter mithin auch die kleinen Kinder, sofern sie ungetauft sterben, inbegriffen sind.[46] Diese Erbsünde wird der Concordienformel zufolge so fortgepflanzt, dass im Augenblicke der Zeugung der Keim, aus welchem der Mensch sich bildet, durch die Sünde verunreinigt und verdorben wird.[47] Nach Calvin ist Adam nicht blos als der Erzeuger, sondern gleichsam als die Wurzel des menschlichen Geschlechts zu fassen, und so musste, indem er sich verderbte, die Ansteckung auf seine ganze Nachkommenschaft übergehen. Dabei ist nicht nöthig, sich auf den Streit zwischen Creatianismus und Traducianismus einzulassen:

---

45) Confess. Aug. (P. I.) Artic. 2: *Item docent, quod post lapsum Adae omnes homines secundum naturam propagati nascantur cum peccato, h. e. sine metu Dei, sine fiducia erga Deum et cum concupiscentia; quodque hic morbus seu vitium originis vere sit peccatum, damnans et afferens nunc quoque aeternam mortem his qui non renascuntur per baptismum et sp. s.*

46) Conf. Gallic. 11: *Credimus, hoc vitium esse vere peccatum, quod omnes et singulos homines, ne parvulis quidem exceptis adhuc in utero matrum delitescentibus, aeternae mortis reos coram Deo peragat.* Näheres unten in der Lehre von der Taufe.

47) Sol. decl. I, 28: *Post lapsum — in primo conceptionis nostrae momento ipsum semen, ex quo homo formatur, peccato contaminatum et corruptum est.*

genug, dass Gott die Gaben, die er der menschlichen Natur verleihen wollte, bei Adam gleichsam deponirte; verlor er sie, so waren sie für uns alle verscherzt. Doch von diesem aus einem Rechtsverhältniss hergenommenen Gleichnisse wendet sich Calvin alsbald zu dem physischen zurück: aus der faul gewordenen Wurzel gingen faule Aeste hervor, welche ihre Fäulniss auch auf die aus ihnen hervorsprossenden Zweige übertrugen. Und keineswegs ist diess eine unbillige Zurechnung fremden Vergehens; denn es verhält sich nicht etwa so, dass wir selbst unschuldig wären, sondern durch seine Uebertretung sind wir alle dem Fluche verfallen, und mit der Strafe ist auch die Seuche der geistigen Verderbniss auf uns übergegangen, um deren willen wir die Strafe verdienen.[48]

Hiebei wurde also vorausgesetzt, dass eine Sünde die unsrige, d. h. zurechnungsfähig und strafwürdig, schon dadurch werde, dass sie uns anhängt: die Sünde wurde rein objectiv als Nichtzusammenstimmung mit dem göttlichen Gesetze gefasst.[49] Hierin dachten die Katholiken, und unter den Reformatoren Zwingli, vernünftiger, indem sie zum Begriff der Sünde auch das subjective Moment des Ausgehens vom freien Willen forderten.[50] Aber statt sich dadurch vorwärts führen zu lassen, warfen sich die Katholiken vielmehr in die

---

48) Calvin. Instit. II, 1, 6—8.

49) Chemnit. exam. concil. Trid. I, 4; Buddeus, instit. p. 588: *Nec obstat, quod involuntarium sit (pecc. orig.). Sufficit, quod cum lege divina non conveniat; cum quaelibet ἀνομία, sive voluntaria sit sive involuntaria, sit ἁμαρτία 1 Joh. 3, 4. — Licet peccatum originis ejusmodi quid sit, quod a posteris non sit perpetratum, hoc ipso tamen, dum unicuique homini inhaeret, ad eum ceu causam recte refertur, adeoque et hactenus recte ei imputatur. — (Peccatum) sive ob perpetrationem, sive ob inhaesionem recte alicui imputatur.*

50) Bellarmin. de amiss. grat. et stat. pecc. V, 18: *Non satis*

alte Theorie des AUGUSTINUS zurück, dass der Verlust der *justitia originalis* auch allen Nachkommen Adams als deren eigene That anzurechnen sei, sofern sie alle in Adam gesündigt haben. Und auch die protestantischen Dogmatiker, unerachte tihnen durch die richtigere LUTHERische und CALVINische Uebersetzung des ἐφ' ᾧ die unmittelbare biblische Autorität für diese Vorstellung entzogen war, nahmen sie doch grossentheils wieder auf: einen so würdigen Baustein des Systemes konnte man unmöglich weggeworfen liegen lassen.

Demgemäss gestaltete sich die orthodoxe Vorstellung auf diesem Punkte folgendermassen: Die erste Sünde steht in Bezug zu uns 1) durch Zurechnung der gesetzlichen Schuld, sofern Adam, als Stammhaupt, der von Gott ihm ertheilten Gaben und Priviligien nicht blos für sich, sondern für seine ganze Nachkommenschaft sich verlustig machte; 2) durch die Fortpflanzung der in die Natur eingedrungenen Verderbniss, welche sich auf alle natürlich erzeugte Menschen verbreitet; 3) durch wirkliche Theilnahme an der schuldhaften Handlung Adams, in welchem wir alle selbst mitgesündigt haben.[51] Die ersteren beiden Punkte wurden in Folge der COCCEJanischen Bundestheologie später auch

---

est ad culpam, ut aliquid sit voluntarium habituali voluntate, sed requiritur, ut processerit ab actu etiam voluntario. Alioqui voluntarium illud habituali voluntate naturale esset et misericordia non reprehensione dignum. Die Stelle von ZWINGLI s. bei NEUDECKER, in der Fortsetzung von Münschers Lb. der Dogmengesch. herausgeg. v. CÖLLN, S. 403.

[51]) QUENSTEDT, II, p. 53. 57: *Tenemur* 1) *imputatione reatus legalis; stabat enim et cadebat primus homo ut caput, in quo et conservarentur et perderentur concessa dona et privilegia:* 2) *propagatione pravitatis naturalis, quia in omnes homines per naturalem conceptionem diffunditur:* 3) *participatione culpae actualis; in Adamo namque omnes peccavimus.*

so unterschieden, dass Adam theils als *caput naturale* theils als *caput foederale generis humani* bezeichnet wurde.[52])

§. 57.

Bestreitung und Auflösung der kirchlichen Lehre von der Erbsünde.

Diese kirchlich gewordene Lehre von den Folgen der adamitischen Sünde für das ganze Geschlecht seiner Nachkommen hat so viel Empörendes für Gefühl und Vernunft, dass sie frühzeitig, und selbst gleichzeitig mit ihrer Entstehung, bestritten worden ist. Ja der Widerspruch, welchen Pelagius und seine Anhänger gegen dieselbe einlegten, hat zu ihrer bestimmteren Ausbildung in Augustinus schon ursprünglich mitgewirkt. Dabei liegen die Gebrechen dieser Theorie für jeden unbefangenen Blick so offen da, dass sie in den ältesten wie in den neuesten Zeiten auf wesentlich gleiche Weise bekämpft worden ist: wesswegen, was Pelagianer und Socinianer, Arminianer und neuere Theologen, gegen dieselbe vorgebracht haben, hier füglich zusammengefasst werden kann. Dagegen boten die beiden Bestandtheile des kirchlichen Dogma: erstlich die Lehre von der Fortpflanzung des Materialen an Adams Sünde, der verdorbenen Beschaffenheit seiner geistigen und leiblichen Natur, mithin von der eigentlichen Erbsünde; zweitens die Lehre von der Uebertragung des Formalen jener Sünde, d. h. dass Adams Uebertretung seinen Nachkommen als Erbschuld zugerechnet werde — diese beiden Hauptstücke der kirchlichen Lehre boten auch der Bestreitung zwei besondere Seiten dar.

---

[52]) Buddeus, a. a. O. III, 2, §. 16. 24; Baumgarten, Glaubenslehre, II, S. 530 ff.

Was zuerst die Fortpflanzung der Verderbniss betrifft, welche Adam durch den Fall sich zugezogen, so fiel sie freilich von vorne herein hinweg, wenn Adam niemals auf einer Höhe stand, von welcher er herabfallen, niemals eine Vollkommenheit besass, die er zu Grunde richten konnte. Doch vergessen wir, was im vorigen Hauptstück zur Kritik der kirchlichen Vorstellungen vom Urzustande beigebracht worden ist. Adam — so lautet die kirchliche Lehre — habe durch Missbrauch seines freien Willens sich und seinen freien Willen zu Grunde gerichtet.[1] Unter diesem freien Willen kann hier, so oft man auch durch Sophismen auszuweichen versucht hat, nichts Anderes verstanden werden, als die Möglichkeit des Guten und des Bösen. Denn selbst wenn man den freien Willen, mit welchem Adam erschaffen war, einseitig als die *possibilitas boni* bestimmt, so ist doch schon darin, dass es eine blosse *possibilitas* gewesen sein soll, die Möglichkeit des Gegentheils mitenthalten.[2] War somit Adams anerschaffene Willensfreiheit das Vermögen, sich entweder für das Gute oder für das Böse zu bestimmen: so war von diesem Begriffe aus die Bestimmung zum Bösen kein Missbrauch dieses Vermögens, das eben diese Möglichkeit in sich schloss; vielmehr war die Wahl des Bösen so gut als die des Guten eine Bethätigung des Vermögens. Hatte Gott seine Gründe gehabt, den Menschen mit demselben auszurüsten, so musste er sich auch darauf gefasst machen, dass er desselben in seinem ganzen Umfange

---

[1]) Augustin. Enchirid. 30: *Libero arbitrio male utens homo et se perdidit et ipsum.*

[2]) Wesswegen auch Augustin in einem Zusammenhange, wo er die pelagianische Vorstellung vom freien Willen bekämpfen will, dennoch sagt, Gott habe den Menschen *voluntatis bonae* geschaffen, *in qua eum tamen permanere non cogeret, sed in ejus esset arbitrio, sive in ea semper esse vellet, sive non semper etc.* Op. imperf. V, 61.

sich bedienen würde: ihm das Vermögen zum Bösen gewähren, unter der Bedingung, es ihm, falls er Gebrauch davon machte, wieder zu entziehen, hiess ein leeres Spiel mit sich aufhebenden Worten und Möglichkeiten treiben. Oder bestimmter: durch eine Handlung, welche die Verwirklichung, mithin die Affirmation eines Vermögens ist, kann dieses nicht sich selbst negiren. Diess machten schon die Pelagianer gegen Augustin geltend. Die Freiheit, sagte Julianus, ist nichts Anderes, als die Möglichkeit des Guten und des Bösen als eines willkürlichen. Wie ist es daher denkbar, dass sie dadurch zu Grunde gegangen sein sollte, worin sie sich gerade zeigt, da ja die böse Willensrichtung wie die gute nicht ein Verderbniss, sondern ein Zeugniss der Freiheit ist? Was geschah denn Neues und Unerwartetes, als der Mensch sündigte, dass dadurch die ursprüngliche göttliche Einrichtung hätte zusammenstürzen müssen? Er war so eingerichtet, dass er sollte sündigen können, oder nicht; da er nun sündigte, that er, was er zwar nicht sollte, aber doch konnte: warum hätte er also das Vermögen einbüssen sollen, das ihm eben dazu ertheilt war, damit er sowohl wollen als nicht wollen könnte, was er gewollt hat? [3]) Auch Socinianer und Arminianer bemerkten, dass ein Act des Sündigens das Vermögen zum Gegentheil nicht aufheben könne, [4]) und neuere

[3]) Julian. ap. Augustin. op. imperf. VI, 11: *Libertas — nihil est aliud, quam possibilitas boni malique, sed voluntarii. Quî ergo fieri potuit, ut per hoc interiret, per quod proditur instituta, cum mala voluntas et bona voluntas non exitia sint, sed praeconia libertatis? — Quid ergo novum, quid insperatum delinquente homine accidit, per quod Dei instituta corruerent? Factus est qui peccare et non peccare posset; cum peccavit, fecit, quod non debuit, sed potuit tamen: per quid igitur facultatem illam perderet, quae ad hoc fuerat instituta, ut posset velle, posset nolle, quod voluit?*

[4]) F. Socin. Praelect. theol. c. 4. Bibl. Fr. Pol. I, p. 541; Lim-

Theologen stimmen ihnen bei.[5] Höchstens nach und nach konnte Adam, durch eine Reihe sündhafter Acte, sich an das Sündigen gewöhnen, einen bösen Hang in sich pflanzen: doch immer so, dass es in der Macht seiner Freiheit stand, diese selbstgeschlungenen Bande zu zerbrechen, und sich dem Guten wieder zuzuwenden.[6]

Kann aber der Eine Act der Uebertretung nicht einmal in der Person Adams eine solche Verheerung angerichtet haben: so ist noch viel weniger denkbar, dass er das ganze Geschlecht seiner Nachkommen auf unendliche Zeiten hinein sollte zu Grunde gerichtet haben.[7] Höchstens sich selbst könnte Adam durch seine Sünde geschadet haben, nicht dem menschlichen Geschlechte.[8] Das Verderben des Geschlechts könnte wenigstens nicht die natürliche moralische Wirkung jener Sünde des Stammvaters, sondern müsste eine positive von Gott willkürlich verhängte Strafe derselben gewesen sein.[9] — Das soll es ja aber eben nach der kirchlichen Lehre, welche allenthalben das durch

---

borch, III, 3, 25: *Non tamen contraxit Adam impotentiam, ullum in posterum bonum operandi; actus enim peccati non tollit potentiam in contrarium.*

5) Baur, der Gegensatz des Kathol. und Protestantismus, S. 183. 203.

6) Limborch, a. a. O. 27: *Fateor, Adami appetitum post peccatum magis inclinasse in malum, quam in statu integritatis: non tamen exutus fuit potentia contrarium operandi. Potuit sensim peccandi habitum contrahere: sed et habitus, licet actum oppositum reddat difficiliorem, potentiam tamen contrarium operandi non exstinguit.*

7) F. Socin. a. a. O.: *Unum illud peccatum per se non modo universos posteros, sed ne ipsum quidem Adamum corrumpendi vim habere potuit.*

8) Satz des Cölestius (nach Augustin de pecc. orig. 4): *Quod peccatum Adae ipsum solum laeserit, non genus humanum.*

9) Baur, a. a. O., S. 137.

Adam über die Menschen gekommene Elend, des Uebels nicht nur, sondern auch der Sünde, als eine *poena*, ein *justum judicium Dei*, darstellt: die Erbsünde ist ja in der Art Sünde, dass sie zugleich Strafe der Sünde ist.[10] Hiegegen thut sich nun aber eine neue Reihe von Einwendungen, von dem Begriffe der Gerechtigkeit Gottes hergenommen, auf. Nicht so — bemerkte Pelagius — durfte die Sünde bestraft werden, dass die Strafe selbst wieder Anlass zur Sünde wurde, indem in Folge derselben der Sünder um so mehrere Sünden begehen musste.[11] Dass auf Gottes Veranstaltung zur Strafe der ersten Sünde das ganze Menschengeschlecht mit unüberwindlicher Neigung zum Sündigen geschlagen worden sei, ist nach F. Socinus weder irgendwo in der Schrift zu lesen, noch an sich glaublich; ja es ist gottlos, so etwas nur zu denken; dass nämlich Gott, der Urheber alles Guten, auf irgend eine Weise Urheber des Bösen sollte haben sein können.[12] Was

---

[10]) Ausser den im vorigen §. angeführten Augustinischen Stellen s. Form. Concord. Sol. decl. I, p. 643 f.: *Seductione Satanae per lapsum justo Dei judicio, in poenam hominum, justitia concreata seu originalis amissa est.* Calvin. III, 23, 7: *Neque enim factum est naturaliter, ut a salute exciderent omnes unius parentis culpa. — Cunctos mortales in unius hominis persona morti aeternae mancipatos fuisse, scriptura clamat. Hoc quum naturae ascribi nequeat, ab admirabili Dei consilio profectum esse minime obscurum est.*

[11]) Augustin. de nat. et grat. 22: *Materiam peccati dicit (Pelagius) esse vindictam, si ad hoc peccator infirmatus est, ut plura peccet. — Non debuit sic vindicari peccatum, ut peccator per vindictam plura committeret.* Vgl. auch die Apol. Conf. Remonstr., bei Winer, comparat. Darstellung, S. 60.

[12]) F. Socin. a. a. O. (Fortsetzung der Anm. 7. angeführten Stelle): *Dei vero consilio in peccati illius poenam id factum esse, nec usquam legitur, et plane incredibile est, immo impium id cogitare, Deum videlicet, omnis rectitudinis auctorem, ulla ratione pravitatis causam esse.* Vgl. Quod regni Poloniae etc. c. 5 (p. 705), und Catech. Racov. q. 423.

würde, fragte Bayle, die Vernunft zu der Handlungsweise eines Fürsten sagen, der einen Rebellen für seine Empörung sammt seinen Nachkommen mit immerwährender Neigung zur Empörung strafen wollte? [13])

Hier ist nur Ein Ausweg, auf welchen man denn auch nicht ermangelt hat sich zu werfen. Leibnitz tadelte an Bayle, dass er sich das mit Adams Sünde eingetretene Verderben so vorstelle, als hätte Gott dasselbe, das von selbst nicht eingetreten sein würde, durch einen ausdrücklichen Strafact in das Wesen des Menschen hineingegossen. Vielmehr müsse man sich die Sache so denken, dass die verbotene Handlung durch sich selbst, in Kraft einer natürlichen Wirkung, jene traurigen Folgen nach sich gezogen, und Gott sie auch lediglich desswegen untersagt habe. Eine moralische Wirkung der ersten Uebertretung aber — diess haben wir so eben gesehen — konnte jenes Verderben natürlicherweise nicht sein: folglich eine physische. [14]) Man sieht, hier ist die Hypothese angestreift, dass der Baum der Erkenntniss ein Giftbaum gewesen. Hatte Leibnitz noch Besonnenheit und Geschmack genug, hierüber nichts Bestimmtes festsetzen zu wollen, zufrieden, wenn man ihm nur überhaupt einräumte, dass das göttliche Verbot und dessen Folgen keine rein willkürlichen gewesen: so hielten bald Theologen, nicht nur, wie wir gesehen haben, Exegeten, sondern auch Dogmatiker, diese Hypothese in ihrer ganzen Bestimmtheit als den glücklichsten Fund zur Erklärung der Erbsünde fest. In Folge des genossenen Giftes, sagt Reinhard, verschwand im Verstande des ersten Menschen allmählig die Leichtigkeit des Denkens, und er sank in unthätige Verdrossenheit herab, welche sich auch bei mangelhafter

---

[13]) Réponse aux quest. III, ch. 178.

[14]) Théodicée II, 112.

Erkenntniss beruhigt, und vermöge des Einflusses, den der Verstand auf den Willen hat, verlor auch dieser sein Vermögen, die sinnlichen Begierden gehörig zu beherrschen. Dass diess die Folge von der im Körper eingetretenen Zerrüttung war, ist leicht einzusehen; denn es ist bekannt, welche Hindernisse ein verdorbener, kränklicher Körper der Seele bei allen ihren Geschäften in den Weg legt: und ebenso begreiflich ist die Fortpflanzung dieser Verderbniss auf die Nachkommen, da es ein bemerkbares Naturgesetz ist, dass die Krankheiten der Zeugenden den Erzeugten sich mittheilen. [15])

Gegen diese Vorstellung von der Sache ist vor Allem geltend zu machen, dass sie nicht die kirchliche ist. Nach den ausdrücklichsten Erklärungen der Kirchenlehrer war es ja nicht die Beschaffenheit der Baumfrucht, welche die Menschen in's Verderben stürzte; nicht desswegen verbot sie Gott, weil sie schädlich war, sondern an sich unschädlich wurde ihr Genuss blos in Folge des göttlichen Verbotes verderblich: lediglich die Uebertretung des Gebots als solchen, die Gott als dem Oberherrn bewiesene Nichtachtung, veranlassten diesen, eine solche Strafe über Adam und seine Nachkommen zu verhängen. [16]) Da somit jene Vorstellung von der Sache die kirchliche Theorie nur dadurch vertheidigt, dass sie ihr eine andere unterschiebt, so ist es unnöthig, noch überdies nachzuweisen, wie unkritisch und unphilosophisch sie ist; welches letztere Schleiermacher in der artigen Bemerkung

---

[15]) Reinhard, Dogm. S. 285 ff. §. 79 lautet: *Effecit autem hoc delictum in hominibus primis, ut corpus veneni vi corruptum obnoxium fieret morbis et ipsi adeo morti, animus autem ex illo tempore ad videndum verum et ad exercendam virtutem magis magisque fieret ineptior.*

[16]) Vgl. Feuerbach, P. Bayle, S. 233.

angedeutet hat, dass hienach eine zu rechter Zeit angewendete Medicin die Erlösung überflüssig gemacht haben würde. [17]

Doch gesetzt auch es wäre in irgend einer Weise ein angeborenes sittliches Verderben im Menschen, so würde diess für die Subjecte, in denen es sich fände, nicht nur an sich nicht Sünde sein, sondern selbst wenn es sie zur Begehung wirklicher Sünden veranlasste, so müsste von ihrer Schuld gerade so viel abgezogen werden, als die Stärke jenes angeborenen Hangs betrüge. Jede vernünftige Sitten- und Rechtslehre wird das Wort des Pelagius sich zum Grunde legen müssen, dass alles Gute und Böse, wodurch wir entweder Lob oder Tadel verdienen, nicht mit uns geboren, sondern von uns gethan wird. [18] Eine angeborene oder natürliche Sünde, sagt Julianus, kann es nicht geben, weil, was Sünde heissen soll, freiwillig sein muss, das Angeborene aber unfreiwillig ist. Sünde und Angeborensein sind Begriffe, die sich nicht mit einander vertragen. [19] Selbst Augustin wagte es noch nicht, die dem Menschen von Adam her angeborene sinnliche Neigung Sünde im eigentlichen Sinne zu nennen: nur im weiteren Sinne sei sie es, sofern sie aus der (Ur-) Sünde komme und zur Sünde veranlasse [20] — und die katholische

---

17) Glaubenslehre, I, S. 436.

18) Pelag. ap. Augustin. de pecc. orig. 13: *Omne bonum ac malum, quo vel laudabiles vel vituperabiles sumus, non nobiscum oritur, sed agitur a nobis.* Vgl. Limborch, III, 3, 4.

19) Julian. ap. Augustin. op. imperf. IV, 93: *Si — est naturale peccatum, non est voluntarium: si est voluntarium, non est ingenitum. Istae duae definitiones tam contrariae sibi sunt, quam contrarium est necessitas et voluntas. — Simul ergo exstare et velut vivere duo ista non possunt, quia talis eorum natura est, ut tunc aliud vivat, cum aliud exstinguitur.*

20) De nupt. et concup. I, 23: (*Concupiscentia*) *sic — vocatur*

Kirche schloss sich dieser Bestimmung ausdrücklich an.[21] Erst die Protestanten gingen in diesem Stücke über ihren Lehrer Augustinus noch hinaus, indem sie den dem Menschen angeborenen Reiz der Lust schon vor und abgesehen von aller Zustimmung des Willens zu demselben, Sünde im eigentlichen Sinne genannt wissen wollten.[22] Freilich war es bei Augustin und den

peccatum, quia peccato facta est, cum jam in regeneratis non sit ipsa peccatum: sicut vocatur lingua locutio, quam facit lingua, et manus vocatur scriptura, quam facit manus. Itaque sic vocatur peccatum, quia peccatum, si vincit, facit: sicut vocatur frigus pigrum — quod pigros faciat.

21) Trid. Syn. Sess. V, 5: *Hanc concupiscentiam, quam aliquando apostolus peccatum appellat, S. S. declarat, ecclesiam cath. nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat.*

22) Calvin. III, 3, 10: *Inter illum (Aug.) et nos hoc discriminis videri potest interesse, quod — eum morbum peccatum vocare non audet, sed ad illum designandum infirmitatis nomine contentus, tunc demum fieri peccatum docet, ubi vel opus, vel consensus ad conceptionem vel apprehensionem accedat —. Nos autem illud ipsum pro peccato habemus, quod aliqua omnino cupiditate contra legem Dei homo titillatur: imo ipsam pravitatem, quae ejusmodi cupiditates nobis generat, asserimus esse peccatum.* Melanchthon, ll. th. de pecc. orig. p. 106 f.: *Scholastici concupiscentiam faciunt poenam peccati, non peccatum. Nos concupiscentiam dicimus et poenam lapsus Adae et peccatum in nascentibus.* Dass die katholische Kirche unter der Erbsünde nur das Negative der *carentia justitiae originalis*, die protestantische aber ausserdem noch das Positive der *concupiscentia* verstand, hatte seinen tieferen Grund in der verschiedenen Auffassung des Urzustandes. Nach katholischer Vorstellung würde die ungeordnete sinnliche Begierde auch im Urmenschen schon hervorgebrochen sein, wenn sie nicht durch jene übernatürliche Gnadengabe *velut aureo quodam fraeno* zurückgehalten worden wäre (s. oben I, S. 707 f.), und ebenso wäre nur ein mangelhaftes Erkennen in ihm gewesen ohne die übernatürliche Erleuchtung: wie konnte also die Concupiscenz, sammt der Unwissenheit in göttlichen Dingen, als Verderbniss der Natur angesehen, oder das Wesen der Erbsünde in dieselbe gesetzt werden,

Katholiken eine sonderbare Halbheit, jenen angeborenen Hang nicht Sünde nennen zu wollen, und doch schon um seinetwillen den Menschen verdammlich sein zu lassen; oder zu sagen, nur in den Wiedergeborenen sei derselbe keine Sünde mehr: darin lag ja die Voraussetzung, dass er es in den Nichtwiedergeborenen sei; oder war er es an sich nicht, so war es nicht erst die Wiedergeburt, die ihm diese Beschaffenheit benahm. So weit die sinnliche Begierde natürlich ist — lehrten daher die ARMINIANER — und nicht durch üble Gewohnheit zugezogen, ist sie keine Sünde im eigentlichen Sinne, sondern lediglich ein Naturtrieb, der des Angenehmen habhaft zu werden, das Unangenehme von sich zu entfernen sucht; ein Trieb, der, so lange sich ihm der Wille nicht unterwirft, keine Sünde, sondern vielmehr Anlass zur Uebung der Tugend ist[23]) — und dasselbe lässt sich von jeder Neigung, die mög-

---

wenn sie doch, ohne eine übernatürliche Vorkehrung, auch schon in der unverdorbenen Natur gewesen sein würde? Die eigentliche Sünde Adams, welche seine Nachkommen von ihm erbten, besteht daher nur darin, dass er jenes goldenen Zügels und himmlischen Lichtes sich verlustig machte (in der *amissio* und *carentia justitiae originalis*); wovon die sofort eingetretene Unordnung im Begehrungsvermögen und Verfinsterung der Erkenntniss nur die Folge ist: zur gerechten Strafe dafür, dass er den übernatürlichen Beistand verscherzt hatte, wurde der Mensch seiner natürlichen Schwäche überlassen; ein Zustand, für den es eigentlich schon zu viel ist, ihn, wie die Katholiken thun, als den der verwundeten Natur (*vulnera naturae*) zu bezeichnen. Gehörte dagegen nach protestantischer Lehre die *justitia originalis*, und in ihr die richtige Verfassung des Erkenntniss- und Begehrungsvermögens, ursprünglich zur menschlichen Natur, so ist die Verdunkelung des ersten und die Unordnung im letzteren ein Verderben der Natur, und Sünde, nicht blos Strafe derselben. Die Belegstellen s. bei BAUMGARTEN, Polemik, II, 456 ff.; MÜNSCHER v. CÖLLN, II, S. 130; WINER, comparat. Darst. S. 54 ff.

23) LIMBORCH, theol. christ. III, 3, 4. 4, 1. V, 15, 15.

licherweise in Sünde auslaufen kann, wie die Ehrliebe u. dgl., sagen.

Dass aber jene Neigung unter den Adamskindern so überwiegend häufig zur wirklichen Sünde wird, von der Schuld daran sprach selbst Pelagius den Adam nicht ganz frei. Auf der Synode zu Diospolis verdammte er den Satz des Cölestius, dass Adams Sünde blos ihm selbst geschadet habe; sie habe vielmehr allerdings, erklärte er sich später gegen seine Schüler, auch dem menschlichen Geschlechte geschadet, freilich nicht durch physische Fortpflanzung, sondern auf moralischem Wege durch das üble Beispiel, das sie ihm gab. [24]) Hiemit war übrigens Adam nicht mehr der einzige Urheber der Sünde seiner Nachkommen, sondern jeder von diesen hatte durch freie Nachahmung seines Beispiels, das er ebensowohl auch unnachgeahmt lassen konnte, durch Gewöhnung an das Böse und durch das schlechte Beispiel, das er seinerseits wieder Andern gab, das Verderben fortpflanzen und vermehren helfen. Was uns das Rechthandeln erschwert — schreibt Pelagius an die Demetrias, ist einzig und allein die lange Gewohnheit des Unrechten, welche uns von Klein auf angesteckt, nach und nach immer mehr verderbt, und zuletzt so verstrickt hat, dass sie nun mit der Gewalt einer andern Natur über uns herrscht. [25]) Diese Gewohnheit ist durch die Beiträge der aufeinanderfolgenden Geschlechter immer fester geworden: und so hat

---

[24]) Bei Augustin. de pecc. orig. 15: *Ideo se illa objecta damnasse, quia et ipse dicit, non tantum primo homini, sed etiam humano generi primum illud obfuisse peccatum, non propagine, sed exemplo.*

[25]) Pelag. epist. ad Demetriad. 8: *Neque vero alia nobis causa difficultatem benefaciendi facit, quam longa consuetudo vitiorum, quae nos infecit a parvo, paulatimque per multos corrupit annos, et ita postea obligatos sibi et addictos tenet, ut vim quodammodo videatur habere naturae.*

allerdings eine Verschlimmerung der Menschheit, nur keine plötzliche in Adam, sondern eine allmählige im Verlaufe der Generationen, stattgefunden.[26] Hiebei wurde von SOCINIANERN, ARMINIANERN und neueren Supranaturalisten auch wieder eine natürliche Fortpflanzung des moralischen Verderbens — nur nicht von Adam, sondern je von den nächsten Eltern, und nicht einer totalen Verdorbenheit, sondern einzelner Mängel und übeln Neigungen, die überdiess nicht unwiderstehlich seien — angenommen.[27]

War auf diese Weise in der Untersuchung des Ursprungs der Sünde Adam und seine angebliche Uebertretung bereits sehr zurückgetreten: so bedarf es jetzt nur noch der Erinnerung an das früher Gefundene, dass nämlich die Vorstellungen sowohl von seinem ursprünglich vollkommenen Zustande als auch von seinem nachmaligen Falle rein mythische und phantastische sind, um uns anzuweisen, den Ursprung des Bösen nicht in einem gemeinten ersten Menschenpaare, von dem wir nichts wissen können, sondern in der menschlichen Natur zu suchen, die jedem aus eigenster Erfahrung bekannt ist.

---

[26] PELAG. ap. AUG. de pecc. orig. 30; F. SOCIN. prael. theol. c. 5 (p. 541): *Homines paulatim degenerarunt et se ipsos corruperunt.*

[27] F. SOCIN. Quod regni Poloniae etc. c. 5 (p. 703): *Pronitas ad peccandum, quae in homine conspicitur, sicut ab ipsa prima creatione ortum non habet, — sic neque a primo illo peccato, sive ab uno illo primi hominis peccandi actu statim exorta est, sed continuatis post peccatum illud aliis peccandi actibus peccati habitum paulatim homines contraxerunt, seque ipsi corruperunt, et sic corruptionis illius semina per propagationem ad posteros transmiserunt.* LIMBORCH III, 3, 4: *Fatemur —, infantes nasci minus puros, quam Adamus fuit creatus, et cum quadam propensione ad peccandum: illam autem habent non tam ab Adamo quam a proximis parentibus: cum, si ab Adamo esset, in omnibus hominibus debeat esse aequalis: jam vero admodum est inaequalis; et ordinarie inclinant liberi in peccata parentum.* REINHARD, Dogm. S. 307.

Damit fällt die Meinung von einem Sündenfalle, oder auch nur von einer allmähligen Verschlimmerung der ursprünglich rein erschaffenen Menschheit, dahin: es ist in dieser Hinsicht mit dem menschlichen Geschlechte keine Veränderung vorgegangen, als dass die naiveren Laster der Barbarei, die wir in die Urzeit setzen müssen, sich allmählig in die raffinirteren der Cultur verwandelt haben.

Doch hiemit ist blos die eine Seite des kirchlichen Dogma, die Lehre von der materiellen Fortpflanzung der adamitischen Sünde, aufgelöst; während die Kirche auch das Formale derselben, oder die Schuld, auf allen Nachkommen ruhen lässt. Allein hiegegen bemerkten schon die Pelagianer, es sei auf keine Weise zuzugeben, dass Gott, der eigene Sünden verzeiht, fremde zurechnen sollte.[28] Besonders die Vorstellung, dass auch schon die neugeborenen Kinder um der Sünde Adams willen der Schuld und Verdammniss unterworfen sein sollten, musste man empörend finden. Du sagst — ruft Julianus dem Augustinus zu — keine eigene Schuld laste auf den Kindern, aber fremde. Doch von wem ist je dem unbefleckten Gewissen fremdes Vergehen zur Last gelegt worden? wo ist der herzlose, Gottes- und billigkeitsvergessene Barbar, der ein solches Urtheil fällen kann?[29] Die Antwort darauf war, wie schon bemerkt, das *in quo omnes peccaverunt* Röm. 5, 12. Ausserdem, dass schon Julianus diese falsche Uebersetzung berichtigt hatte,[30] so fragte sich, wie die jetzt

---

[28]) Augustin. de pecc. mer. et remiss. III, 8: *Nulla, inquiunt, ratione conceditur, ut Deus, qui propria peccata remittit, imputet aliena.*

[29]) Bei Augustin. Op. imperf. I, 48: *Nullo, inquis, peccato parvuli premuntur suo, sed premuntur alieno. — Apud quem igitur impollutam conscientiam scelus gravavit externum? etc.*

[30]) Ebendas. II, 174: *Hoc: in quo etc. nihil aliud indicat, quam: quia omnes peccaverunt — non ut hoc in quo aut Adam aut peccatum videatur ostendere.*

Geborenen in Adam, d. h. für's Erste überhaupt ehe sie selbst, ja ehe ihre Väter und Urväter waren, sündigen konnten? Die Sünde setzt den Willen, der Wille das Bestehen der Person voraus: hier aber müsste der Wille vor der Person, die That vor ihrem Subjecte, vorhanden gewesen sein.[31] Mit Nichten! erwiederte Augustinus; vielmehr eben insofern haben in Adam alle seine Nachkommen gesündigt, als zur Zeit des Sündenfalls bereits alle in ihm waren.[32] Wie so diess? Nicht actuell als einzelne, wohl aber potentiell und virtuell: vermöge der Zeugungskraft Adams, aus welcher sie hervorgehen sollten, waren sie alle in ihm, oder waren alle jener Eine.[33] Und hier lag nun überdiess eine treffliche biblische Analogie bereit, mit welcher Augustin alle Zweifel seines Gegners zu Boden schlagen konnte. Nach Hebr. 7, 10. hatte, als Abraham dem Melchisedek den Zehnten entrichtete, sein Urenkel Levi in des Urgrossvaters Lenden denselben mitentrichtet: wer mochte da noch läugnen, dass, als Adam das Verbot übertrat, alle seine Nachkommen in seinen Lenden mitgesündigt

---

[31]) Julianus a. a. O. IV, 104: *Habuerunt ergo parvuli voluntatem, non solum antequam nascerentur, verum antequam proavi eorum generarentur; et usi sunt electionis arbitrio, priusquam substantiae eorum semina conderentur — et antiquior eorum fuit actio quam substantia.* Da doch vielmehr gewiss ist, *cum voluntas opus personae sit, voluntatem ante personam, cujus voluntas est, esse non posse.* Vgl. Limborch III, 3, 10: *Qui non est, peccare non potest.*

[32]) De civ. Dei XIII, 14: *Omnes enim fuimus in illo uno, quando omnes ille unus corrupit.*

[33]) Ebend.: *Nondum erat nobis sigillatim creata et distributa forma, in qua singuli viveremus, sed jam natura erat seminalis, ex qua propagaremur.* De pecc. mer. et remiss. III, 14: *In Adam omnes tunc peccaverunt, quando in ejus natura illa insita vi, qua eos gignere poterat, adhuc omnes ille unus fuerunt.*

haben? Mochte nun Julianus immer einzusehen glauben, dass vor der Entstehung der Person auch von keiner Sünde derselben die Rede sein könne: Augustin konnte sich begnügen, ihm ein christliches Auge für den sonnenklaren Beweis zu wünschen, welcher in der Stelle des Hebräerbriefs für seine Theorie lag. [34]) Allein, auch zugegeben, dass das Verhältniss der Nachkommen zum Stammvater ein Sein in demselben heissen könne, so waren sie doch nur als Keime, nicht als Personen in ihm, hatten also eben dasjenige nicht, worauf es zum Behufe wirklicher und imputabler Theilnahme an seiner Sünde ankam: den freien Willen. [35]) Doch auch dieser Einwurf kümmerte den Augustinus nicht mehr, nachdem er sich einmal in die feste Burg jener biblischen Parallele geworfen hatte. Auch Levi hatte ja in seines Urgrossvaters Lenden weder Willen noch Widerwillen, den Zehnten zu entrichten, und doch hat er ihn wirklich und rechtskräftig entrichtet: Beweis genug, wie es auch bei unserem Verhältniss zu Adams Sünde nicht darauf ankommt, dass wir mit unserem Willen, sondern nur dass wir dem Keime unsres Wesens nach dabei gewesen seien. [36])

---

34) Op. imperf. I, 48: *Non est magnum, quod vides non habere parvulos propriam voluntatem ad eligendum bonum vel malum. Illud vellem videres, quod vidit qui scribens ad Hebraeos dixit, filium Israel, Levi, in lumbis Abraham, patris sui, fuisse, quando est ille decimatus, et ideo etiam istum in illo fuisse decimatum. Ad hoc si haberes oculum Christianum, fide cerneres, si intelligentia non valeres, in lumbis Adam fuisse omnes, qui ex illo fuerant per concupiscentiam carnis* (diese Einschränkung ist zu Gunsten Jesu gemacht) *orituri.*

35) Ebend. IV, 104: *Una anima* — lässt hier Augustinus den Julianus sagen — *propria voluntate peccante, non potuerunt peccare tot animae, nondum habentes proprias voluntates.*

36) A. a. O.: Du verstehst nicht, *non hoc dici propter arbitrium singulorum, sed propter originem seminis, unde omnes futuri erant:*

In neueren Zeiten, wo man diese Beweisführung für die Theilnahme der ganzen Menschheit an Adams Schuld als abgethan betrachten durfte, hat sich die Bestreitung mehr der andern Seite zugewendet, wornach die Menschheit in die Schuld und Strafe des adamitischen Sündenfalles desswegen verstrickt sein sollte, weil Adam ihr Bundeshaupt, gleichsam ihr Repräsentant und Bevollmächtigter war, der mithin, was er that und verbrach, nicht für sich allein, sondern für alle diejenigen that, deren Stelle er vertrat. Keiner kann, bemerkten die Arminianer, im Namen eines Andern handeln, ohne von ihm bevollmächtigt zu sein: in diesem Falle allein darf, was er verbricht, jenem zugerechnet werden. Allein eine Vollmacht hatte Adam nicht, und konnte sie nicht haben von Solchen, die alle erst nach ihm und zum Theil erst mehrere tausend Jahre nach ihm, zur Welt kommen sollten. [37] Oder soll Gott aus

---

secundum quam originem omnes in illo uno erant, et hi omnes ille unus erant, qui in seipsis nulli adhuc erant. Secundum hanc originem seminalem etiam Levi in lumbis patris sui Abraham fuisse dicitur, quando a Melchisedech decimatus est Abraham — nec voluit nec noluit decimari; quoniam nulla ejus voluntas erat, quando secundum substantiam suam nec ipse adhuc erat; et tamen secundum naturam seminis non mendaciter, nec inaniter dictum est, quod ibi fuit et decimatus est. Nur beiläufig sei hier bemerkt, dass der gegen die Kirchenlehre allezeit gefällige Leibnitz diesen Augustinischen Unterbau des Dogma von der Erbsünde — obwohl nicht um die Uebertragung der Schuld, sondern der Verderbniss, von Adam auf die Nachkommen zu erklären — durch eine physiologische Hypothese zu verstärken suchte. Zum Glück war sie der theologischen, die sie unterstützen sollte, vollkommen würdig: es war die Hypothese, dass die Menschen aus Samenthierchen entstünden. S. causa dei asserta 81 f.

[37]) Limborch, III, 3, 20: *Non potest alius actione aliqua alterius personam sustinere, nisi auctoritate ab illo instructus; hoc enim solo casu quidquid ille peccat, alteri imputari potest: illa autem Adamus a*

seiner Obervollmacht heraus dem Adam diese Vollmacht ertheilt haben: so lässt es sich nicht denken, dass er das Wohl und Wehe des ganzen Geschlechts in die Hand Eines oder zweier Individuen gelegt, und mit der Probe nicht lieber gewartet haben sollte, bis es ihrer mehrere geworden waren; wobei dann durch den Fehltritt des Einen doch nicht nothwendig alle zu Grunde gerichtet wurden.[38] Oder sagt man, er habe vorhergesehen, dass an Adams Stelle alle so gehandelt haben würden: nun, so hat er also die Menschheit von Ewigkeit nicht anders als in dem Zustande, in welchen sie sich durch den Sündenfall setzte, gedacht; und da in ihm, wie wir früher gesehen haben, Denken und Wollen dasselbe ist, so hat er sie auch nicht anders denn als diese im Kampf mit dem Bösen begriffene gewollt.

Dass die Nachkommen Adams keine Strafen treffen können, die in seiner Verschuldung ihren Grund hätten, ist darin schon enthalten. Der leibliche Tod, welchen die orthodoxe Kirchenlehre als eine solche Strafe betrachtete, wurde von den Pelagianern als eine in der menschlichen Natur gegründete Veränderung erkannt, die auch ohne den Sündenfall, im Paradiese, erfolgt sein würde:[39] während Socinianer und Arminianer der kirchlichen Lehre so viel einräumten, Gott würde den Menschen, wenn er nicht gesündigt hätte, durch übernatürliche Wirkung unsterblich gemacht haben; statt dass er ihn jetzt, um der Sünde willen, seiner natürlichen Sterblichkeit überlasse, was aber nur für Adam

---

posteris suis instructus non est. 10: Auch kann diess nicht der Fall sein *ab eo qui nondum est et post aliquot demum millia annorum est nasciturus.* Vgl. Reinhard, Dogm., S. 293.

[38]) Bretschneider, Dogm. II, S. 73 f.

[39]) S. oben I, S. 712.

und Eva Strafe, für ihre Nachkommen lediglich ein natürliches Uebel sei.[40]

Nach dieser allseitigen Auflösung des vorliegenden Dogma ist schliesslich nur noch zu berichten, welche Wendung demselben die neuere Philosophie und speculative Theologie gegeben hat. Das Erste, was dieser oblag, war, den ersten Menschen, von welchem Sünde und Schuld auf alle sich fortgeerbt haben soll, als den allgemeinen Menschen zu fassen. *Mutato nomine de te* — sagt KANT über die biblische Erzählung vom Sündenfall — *Fabula narratur.* Dass wir es täglich ebenso machen, mithin in Adam alle gesündigt haben und noch sündigen, ist der Vernunftinhalt der Erzählung.[41] Auch nach HEGEL ist Adam, wie er in jener Geschichte erscheint, der Mensch überhaupt; es betrifft, was hier erzählt wird, des Menschen allgemeine Natur. Es wird vorgestellt, der erste Mensch habe diess gethan; das ist auch wieder diese sinnliche Weise zu sprechen: der erste Mensch will dem Gedanken nach heissen der Mensch als Mensch, nicht irgend ein einzelner, zufälliger, einer von den vielen, sondern der absolut erste, der Mensch seinem Begriffe nach.[42] Dass nun von diesem gemeinten ersten Menschen Sünde und Schuld auf die Nachwelt im Wege einer Erbschaft übergegangen sein soll, diess freilich ist nach KANT unter allen Vorstellungsarten von der Verbreitung des Bösen in unserer Gattung die unschicklichste; denn man kann vom sittlich Bösen eben das sagen, was der Dichter vom Guten sagt: *Nam genus et proavos et quae non fecimus ipsi,*

---

40) Die Stellen sind beigebracht von WINER, comparative Darst. S. 60 f.

41) Religion innerhalb der Gränzen der blossen Vernunft, S. 45.

42) Religionsphilos. II, S. 64. 217.



Vix ea nostra puto.[43]) Mit Recht empört sich der Mensch dagegen, sagt Hegel, dass er für fremde Schuld gestraft werde; er will nur für das stehen, was er selbst gethan. Allein sofern einmal der allgemeine Mensch vorgestellt ist als einzelner, ist er als von andern unterschiedener gesetzt; da entsteht die Frage: es ist nur dieser, der es gethan hat, wie ist es an die übrigen gekommen? Da bietet sich dann die Vorstellung der Erbschaft dar: durch diese wird die Mangelhaftigkeit corrigirt, dass der Mensch als solcher vielmehr als der erste Mensch vorgestellt worden ist. Was von dem ersten Menschen ausgesagt wird, liegt im Begriffe des Menschen überhaupt: diese Einseitigkeit also, dass es vorgestellt wird als das Thun eines Einzelnen, wird integrirt durch die Vorstellung der Mittheilung, der Erbschaft.[44]) Hat einmal im religiösen Vorstellen der Geist dasjenige, was sein immanentes Leben, sein allgemeines Schicksal ist, als eine einzelne Thatsache aus sich herausgesetzt, so muss er diese Entfremdung auch wieder aufheben: aber die Aufhebung der Entfremdung kann in der Sphäre des Vorstellens keine wirkliche Zurücknahme oder Verinnerlichung sein, was die Erhebung zum Begriff wäre; sondern sie ist selbst wieder eine äusserliche, die erste Vorstellung wird durch eine zweite, aber eben damit eine Unangemessenheit durch eine andere, ergänzt und gut gemacht. So schaut hier das fromme Vorstellen, was der Mensch an sich ist, in der Person des Einen Adam an; statt nun aber zu begreifen: was von Adam erzählt wird, ist kein einzelner Vorgang mit einem Individuum, sondern das allgemeine Wesen des Menschen selbst — kommt das Vorstellen nur so weit: was dort von und mit Adam geschah, hat

---

43) A. a. O. S. 40 f.
44) A. a. O. S. 64. 218.

auf alle seine Nachkommen Einfluss, seine Sünde hat alle angesteckt, und an seiner Schuld und Strafe haben alle mitzutragen. Und wenn nun die Vorstellung diesen Zusammenhang so eng zusammenzieht, dass sie in Adams Lenden das ganze Menschengeschlecht begriffen sein lässt: so ist diess, was auf dem Standpunkte der Vorstellung freilich das Verkehrteste war, doch für uns zugleich die härteste Anstrengung des vorstellenden Bewusstseins, seinen Adam als den allgemeinen Menschen zu fassen; die aber eben, weil sie in der Annäherung an den Begriff doch den Kreis der Vorstellung nicht durchbricht, nur die Carricatur des Begriffes ist: so dass auf diese Theorie das bekannte Bild seine Anwendung findet, welches Hegel in der Phänomenologie in Betreff der Schädellehre gebraucht.

Fragt es sich nun aber um den Inhalt, der in dieser äusserlichen vorstellungsmässigen Form vom Menschen als solchem ausgesagt wird, so kann es dem früher Auseinandergesetzten zufolge kein andrer sein, als den wir im ersten Theile in der Dreieinigkeitslehre hatten: nur wie dort abstract, so hier empirisch, und zwar nach dem ersten Zeitmomente, dem der Vergangenheit, vorgestellt. Dass durch die Stadien der Differenziirung und Wiedervereinigung das absolute Leben sich bewege, wurde dort so angeschaut, dass die Differenz nur bis zum Hervorgang des Abglanzes oder des Sohnes gelangte, um alsbald in die ungetrübte Einheit des Absoluten zurückgenommen zu werden. Hier schliesst sich nun dieses Moment der Differenz zur wirklichen Entzweiung auf: statt dass der Sohn im Schoofse des Vaters bleibt, fällt Lucifer und weiterhin Adam von Gott ab; und während dort der Sohn sowohl der vom Vater verschiedene als der mit ihm einige war, vertheilt sich hier beides an zwei verschiedene Personen, an Adam und Christus. So fallen Entzweiung und

Versöhnung, Sünde und Erlösung, die für uns in jedem Atom der Menschheit und ihrer Geschichte sich immer neu erzeugen, für die Vorstellung ihrem Ursprung nach aus der übrigen Menschheit in ein Paar einzelner Persönlichkeiten hinaus: wie der Mensch sich nicht selbst verdorben hat, so kann er sich auch nicht selbst erlösen; bei einem wie bei dem andern hat er eigentlich nur das Zusehen. [45]) Sünde und Erlösung, die ferner an sich überall nur in und durch einander, als gegenseitig sich setzende und aufhebende sind, treten in zwei verschiedene Acte zweier durch Jahrtausende von einander getrennten Individuen aus einander. Der Mensch — sagt Hegel — ist wesentlich Geist; aber der Geist ist wesentlich diess, für sich zu sein, frei zu sein, sein Wesen sich gegenüberzustellen, sich zu entzweien mit seiner Substanz, und erst durch und auf diese Entzweiung hin sich wieder mit ihr zu versöhnen. Sein Begriff muss sich realisiren, und die Realisirung des Begriffs, die Thätigkeiten, durch die er sich verwirklicht, und die Gestaltungen, Erscheinungen dieser Verwirklichung, die vorhanden sind, haben einen andern Anschein, als was der einfache Begriff in sich ist. [46]) So erscheinen die Phasen, welche die Menschheit auf dem Wege der Realisirung ihres Begriffes durchzumachen hat, dem vorstellenden Bewusstsein als Verirrungen von ihrem Urzustande, sofern es

---

[45]) Pelagius hatte gegen die Augustinische Lehre von der Erbsünde die Instanz erhoben: *Si Adae peccatum etiam non peccantibus nocuit, ergo et Christi justitia etiam non credentibus prodest.* Augustin erwiedert, allerdings *sic imputari generatis parvulis injustitiam primi hominis ad subeundum supplicium, quemadmodum imputatur parvulis regeneratis justitia secundi hominis ad obtinendum regnum coelorum: quamvis voluntate atque opere proprio nec illum in malo nec istum in bono reperiantur imitati.* Op. imperf. I, 56 f.

[46]) Relig. Philos. I, S. 194.

die abstract vorgestellte Idee in den empirischen Gestaltungen ihrer Verwirklichung nicht wiederzuerkennen im Stande ist: gerade wie der gute Jakob Böhme die hässlichen Gedärme und was daran hängt des edlen Menschengebildes unwürdig achtete, und desswegen ihren Ursprung im Sündenfalle suchte, während sie doch die nothwendigen Vermittlungen seines Begriffes sind. Und wie das vorstellende Bewusstsein das zweite Moment aller Entwicklung, das der Differenz, nicht im ersten begreift, sondern einen Abfall von diesem darin erblickt: so erkennt es aus eben dem Grunde im zweiten Moment nicht das dritte, sondern lässt diess von aussen als Erlösung zu demselben hinzutreten. [47]) Doch eben dieses Auseinanderfallenlassen des nur in seiner Vereinigung Wahren und Wirklichen ist das Eigenthümliche der religiösen Vorstellung, woran sie eifersüchtig festhält, und mit dessen Aufgeben sie ebenso aufhören würde, religiöse Vorstellung zu sein, wie das speculative Denken sich verläugnen würde, wenn es jene vorstellungsmässige Trennung sich gefallen lassen wollte. Das fromme Vorstellen hat einen Stand der Unschuld, während dessen noch kein Böses im Menschen war, und einen nach dem Fall, wo er, für sich der Sünde preisgegeben, der ausserordentlichen göttlichen Veranstaltung harren musste, die ihn aus demselben herausziehen sollte: der Philosophie sind beide Vorstellungen gleich unwahr, und beide gemeinte Zustände gleich unwirklich, indem ihr das Gute ebenso nur mit dem Bösen, als das Böse nur am Guten ist. Die Vorstellung hat einen Adam und einen Christus, von jenem lässt sie alles Unheil, von diesem alles Heil in die Menschheit ausströmen: der Philosophie sind sie so, wie sie

---

[47]) Vgl. Baur, der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus, S. 148. 209.

in der kirchlichen Glaubenslehre leben (von der geschichtlichen Existenz ist hier nicht die Rede), personificirte Abstractionen, deren Abschliessung gegen einander und gegen die übrigen Menschen erst aufgelöst werden muss, wenn sie in ihre Wahrheit, welche die concrete Idee der Menschheit ist, erhoben werden sollen.

Drittes Hauptstück.

Von der Erlösung.

§. 58.

Uebersicht.

So lange der Mensch sich selbst entfremdet, oder des Geistes in ihm selber nicht mächtig und inne geworden ist, kann er auch den Springquell seiner Handlungen und Zustände nicht in sich, sondern eben nur da finden, wohin er seinen Geist verlegt hat, nämlich ausser sich: wie er durch fremde Schuld verdammlich geworden ist, so wird er durch fremdes Verdienst gerecht und selig. Das Band, welches dessenungeachtet zwischen der fremden That und ihm selber stattfinden muss, ist dabei auf ein Minimum herabgebracht, und selbst so mehr von der objectiven Seite als von ihm selber aus geknüpft: durch Gottes verborgene Gerechtigkeit und des Menschen noch geheimnissvollere Theilnahme an der That des Stammvaters wächst dessen Schuld ihm zu; durch Gottes Gnade und seinen Glauben wird das Verdienst Christi auf ihn übergetragen.

Auch dieser wie jener ist eine einzelne Persönlich-

keit, die von selbst mit Adam in das Verhältniss der Gegenbildlichkeit tritt, da sie, was dieser verdorben hat, wieder gut machen soll. Wie von Adam Sünde und Tod, so geht von diesem zweiten Adam Leben und Seligkeit über die Menschheit aus; und wie dort die leibliche Abstammung, so ist hier ein mystischer Contact durch die Sacramente und den Glauben das Vermittelnde. Wie aber das Wiedergutmachen etwas Grösseres und Schwereres ist als das Verderben, und selbst als die Unterlassung des Verderbens gewesen sein würde: so ist auch Christus grösser als Adam: dieser ein irdischer, blosser Mensch, jener ein himmlischer Mensch, der Gottmensch. Und zwar ist es nur diese seine gottmenschliche Persönlichkeit, kraft deren er jener Aufgabe gewachsen war: so dass wir hier zuerst von der Person, hierauf erst von dem Geschäfte Christi zu handeln haben.

I.

Von der Person Christi.

§. 59.

Die biblische Christologie.

Dem so eben gezeichneten Typus der kirchlichen Vorstellung ist es freilich ganz gemäss, dass unmittelbar an den Abfall die Erlösung wenigstens als an sich seiende angeknüpft, dem ersten Adam schon die Verheissung des zweiten gegeben wurde. Kein Wunder, dass man dasjenige, was Jehova 1 Mos. 3, 15. der Paradiesesschlange drohte, dass des Weibes Same

ihr den Kopf zertreten werde, auf den Teufel und seine Ueberwindung durch Christus bezog. Längst hatte man sich ja gewöhnt, unter dieser Schlange den Teufel zu verstehen; und dass der Same des Weibes, wie der des Abraham 1 Mos. 22, 18 und öfter, nicht *collective*, sondern von einem einzelnen Subjecte, d. h. hier Christo, zu verstehen sei, für diese Auffassung des Singulars זֶרַע oder σπέρμα hatte der Apostel Paulus selbst (Gal. 3, 16.) den grammatischen Sinn geschärft. Die neuere Exegese freilich vermochte weder in der Schlange den Teufel, noch in dem Weibessamen Christus, ebendamit in dem ganzen Ausspruch nicht mehr das sogenannte Protevangelium zu finden, sondern lediglich eine profane natur- und culturgeschichtliche Observation über das Verhältniss jenes Thiergeschlechts zum menschlichen, welche der Urheber der Erzählung benützte, um diese an die Verhältnisse der Wirklichkeit anzuknüpfen. [1])

Diejenigen jüdischen Nationalerwartungen, aus welchen sich später die messianischen Hoffnungen entwickelten, zeigen sich zuerst in sehr unbestimmter Form; obwohl, auch nachdem sich die bestimmtere ausgebildet hatte, jene noch neben ihr fortgeführt wurde. Ueberhaupt können wir drei Hauptformen dieser Hoffnungen unterscheiden, je nachdem dieselben an ein messianisches Individuum angeknüpft erscheinen, oder nicht, und je nachdem das messianische Individuum als ein blosser Mensch, oder als ein höheres Wesen aufgefasst wird.

Einen Glückszustand seiner Nachkommen, der unter allen Völkern gleichsam sprüchwörtlich werden würde,

---

[1]) S. oben §. 55, S. 20. Vgl. SEMLER, Versuch einer freieren theol. Lehrart, S. 353: Wer hier schon das Protevangelium findet, der behält es zu seiner christlichen Freude; und hat keine Ursache, über andere Christen unwillig zu werden, die es nicht so gewiss einsehen können.

(vgl. 4 Mos. 23, 10. 24, 9. Ps. 72, 17), hatte nach der alten Sage Gott dem Abraham verheissen (1 Mos. 12, 3. 18, 18. 22, 18. 26, 4), und unter Mose hatte er denselben, als höchstes physisches, ökonomisches und politisches Wohlergehen näher bestimmt, dem Volke zum Preis der Treue gegen seine theokratische Verfassung ausgesetzt (3 Mos. 26. 5 Mos. 28, 1—14). Aehnliche Erwartungen und Verheissungen finden sich bei Dichtern und Propheten, welche noch Besiegung und Rache an den Feinden des erwählten Volkes (Joel 3, 7 ff.), Rückkehr des letztern aus dem Exil (Jerem. 23, 7 f. 31, 2 ff. Amos 9, 14 f.), Herrschaft Zions und damit des Jehovadienstes über alle Nationen (Ps. 22, 28. Ps. 87. vgl. Jerem. 3, 17. 12, 15 ff. Mich. 4, 1 ff. 7, 16 f. Zach. 14, 8 ff.), aber auch innerhalb Israels eine Ausstossung der beharrlich Gottlossen und Bekehrung der übrigen hinzufügen, denen sofort Jehova Amnestie ertheilt, seinen Geist über sie ausgiesst, und einen neuen Bund mit ihnen schliesst, der dem Volke nicht mehr äusserlich wie der mosaische, sondern innerlich und ebendarum von ewiger Dauer sein wird (Jes. 2 ff. 6, 9 ff. 29, 20 ff. 32, 15. Jerem. 3, 14. 22 ff. 24, 5 ff. 31, 31 ff. 32, 40. 33, 8. 50, 5. 20. Ezech. 6, 8 ff. 11, 17 ff. 16, 49 ff. 34, 25 ff. 37, 26. Joel 3, 1 f. Amos 9, 8 ff. Zeph. 3, 11. Zach. 11, 4 ff. 12, 10 ff.)

Ist es hier Jehova selbst unmittelbar, der nicht nur die glücklichen Zeiten sendet und seinen Geist ausgiesst, sondern auch über die Völker Gericht hält, und die Gefangenen Israels zurückführt: so werden diese Hoffnungen anderswo, und zwar zum Theil bei denselben Propheten und Dichtern, die auch jene unbestimmteren Schilderungen geben, an ein menschliches Individuum angeknüpft. Zwar der Prophet aus seinen Brüdern, welchen Jehova dem Volke Israel an Mosis Stelle zu erwecken versprach (5 Mos. 18, 15), wird von Petrus

(oder dem Verf. der Apostelgeschichte, 3, 22) ebenso irrig auf Christus gedeutet, wie jenes σπέρμα von Paulus, da er vielmehr nur collectiv von einer Reihe sich ersetzender Propheten zu verstehen ist; und nicht minder falsch ist die messianische Deutung, welche von den späteren Juden, wie auch im N.T., manchen Psalmen, die nur als Schmeicheleien für lebende Fürsten gemeint waren, gegeben wird (Ps. 2. 45. 72. 110. vgl. mit Matth. 22, 44. A.G. 2, 34. 13, 33. Hebr. 1, 5. 8. 9. 13. 5, 5 f.). Dennoch war es, je mehr nach der Theilung des Reiches seine politische Kraft und Wohlfahrt sank, und je mehr im Contraste damit die Zeit der ungetheilten Monarchie unter David und Salomo in der Erinnerung idealisirt wurde, um so mehr der Name und das Haus Davids, woran sich die Hoffnungen auf bessere Zeiten knüpften. Jehova wird die gefallene Hütte Davids wieder aufbauen wie in der Vorzeit Tagen, d. h. die heruntergekommene Dynastie wieder emporbringen (Amos 9, 11); aus Bethlehem, aus altem Geschlecht, wird ein Herrscher ausgehen (Mich. 5, 1), ein Schössling aus Isai's Stamm hervorbrechen (Jes. 11, 1. 10), dem David wird Jehova einen gerechten Spross erwecken (Jerem. 23, 5), der auf Davids Throne sitzen und über sein Reich eine Periode neuen Glücks heraufführen wird (Jes. 9, 6. Jerem. 23, 5 f.). Nach aussen ein gewaltiger Krieger (Jes. 11, 13 f. Mich. 2, 13. 5, 4 ff.), wird er doch nach innen als Friedensfürst beschrieben, unter dessen Scepter sein Volk sicher wohnen, und Recht und Gerechtigkeit herrschen werde (Jes. 9, 5 f. Jerem. 23, 6. Mich. 5, 3 ff. Zach. 9, 9 f.). Zu diesen Leistungen wird er nicht allein durch göttliche Vollmacht, sondern auch durch Jehova's Geist ausgerüstet sein, der als Geist der Weisheit, Kraft und Gottesfurcht auf ihm ruhen soll (Jes. 11, 2. Mich. 5, 3); und so, als Herrscher in Kraft und Namen Jehova's, tritt er selbst in

übermenschliche Ehren und Namen ein: er heisst Wunder (פֶּלֶא vgl. Richt. 13, 18 die Benennung des Engels פֶּלְאִי), ewiger Vater (אֲבִי־עַד Jes. 9, 5) u. dgl. Dabei blieb jedoch dieser Held der Zukunft seiner Natur nach immer noch blosser Mensch: eine jungfräuliche Geburt desselben und überhaupt eine Beziehung auf ihn konnte nur durch Missdeutung in Jes. 7, 14 gefunden werden,[2]) und die Andeutung endloser Herrschaft Jes. 9, 6 (vgl. Ps. 72, 5. 110, 4) ist nur entweder hyperbolisch, oder von ewigem Bestande der davidischen Dynastie zu verstehen (vgl. Jerem. 33, 15 ff.).

Wenn dagegen bei Ezechiel Jehova statt eines davidischen Sprösslings seinen Knecht David selbst dem wiederhergestellten Volke als ewigen König verheisst (34, 23 f. 37, 24 f.): so fragt sich bereits, ob nicht hier in Folge einer Einwirkung chaldäischer Lehren der wirklich wiedererweckte David als übernatürliches Wesen zu verstehen sei; wie ja später als Vorläufer des zum messianischen Gerichte kommenden Jehova der auf ähnliche Weise wiederkehrende Prophet Elia erwartet wurde (Mal. 3, 23). Den entscheidendsten Einfluss aber auf die Umbildung der Messiasvorstellungen in's Uebernatürliche hat das Buch Daniel gewonnen. Hier sieht der Prophet im Gesichte, nach dem Untergang der vier Thiere, mit den Wolken des Himmels ein Wesen wie eines Menschen Sohn (כְּבַר אֱנָשׁ) vor den Thron Gottes kommen, und mit ewiger Herrschaft über alle Völker belehnt werden (7, 13 f.). Da hernach, wie die vier Thiere auf vier Reiche oder Könige (vgl. 17. 23), so auch das Gesicht mit dem Menschensohn auf das Reich der Heiligen, d. h. der Juden, gedeutet wird (V. 17. 22. 27), so liegt es zwar am

---

[2]) S. oben, I, S. 206 ff.

höchsten, unter der in den Wolken kommenden Menschengestalt gleichfalls nur ein Symbol für eben dieses Reich zu verstehen: bei den Juden jedoch wurde zeitig der Messias darunter verstanden.[3] Auch mit andern wunderbaren Zügen, die im Buch Daniel noch Jehova selbst zugeschrieben werden, wie die Todtenerweckung und das Gericht (12, 2), wurde in der Folge der Messias ausgestattet — ein Name (מְשִׁיחַ יי), der im A.T. von Königen (1 Sam. 24, 7. Ps. 2, 2), von den Erzvätern (Ps. 105, 15), von Priestern (3 Mos. 4, 3 ff.) und Propheten (Ps. 105, 15), auch von dem erwählten Volk im Ganzen (Habak. 3, 13) gebraucht, noch im Daniel selbst (9, 25 f.) auf ein ganz anderes Subject als jenen Menschensohn sich bezog.

Während sofort in den Apokryphen des A.T. die messianische Hoffnung theils ganz zurücktritt, theils in ihre erste unbestimmte Gestalt zurückkehrt, sehen wir im N.T. den ganzen Boden des jüdischen Volksbewusstseins durch dieselbe entzündet. Und zwar herrschte, in Folge des wesentlichen Unterschiedes der aus Daniel hergeleiteten Vorstellungen von den älteren, eine doppelte Messiastheorie; denn wenn gleich Justin der Märtyrer dem Juden Tryphon die Versicherung in den Mund legt, dass seine Volksgenossen alle den Messias als einen von Menschen abstammenden Menschen erwarten,[4] so zeigen doch Stellen wie Matth. 24 f. 26, 64. u. a. deutlich, dass auch die Danielische Ansicht neben jener älteren in Geltung war. Auf diesem Boden trat nun Jesus auf, und kündigte sich, nachdem er längere Zeit vom Messias ebenso wie der Täufer Johannes als

---

[3]) S. das Leben Jesu, I, S. 492.

[4]) Dial. c. Tryph. 49: *Πάντες ἡμεῖς τὸν Χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων προσδοκῶμεν γενήσεσθαι.*

von einer dritten Person gesprochen, endlich selbst als solchen an.[5]) Zunächst war er nun Christus als ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπων, etwa der von Mose verheissene grosse Prophet (A.G. 3, 22), dessen messianische Ausrüstung und Befugniss seine Anhänger nach Jes. 11, 1 ff. aus einer Mittheilung des göttlichen Geistes an ihn ableiteten. Sind nun Reden wie Matth. 10 und die Vorhersagen der Parusie Matth. 24 f. wirklich von Jesu, und zwar mit Bezug auf ihn selbst gesprochen; sind sie nicht entweder aus jüdischen Zeitvorstellungen genommen und ihm blos in den Mund gelegt, oder von ihm selbst zwar, aber mit Bezug auf den Messias als einen von ihm verschiedenen, vorgetragen — Voraussetzungen, zu denen man sich durch die objective Haltung dieser Reden und durch den Mangel jeder Hinweisung darauf, dass von einer Wiederkunft des bereits Gegenwärtigen die Rede sei, immer wieder versucht finden muss — hat also Jesus jene Aussprüche selbst und über sich selbst gethan: so könnte er sein damaliges menschliches Dasein und sein bevorstehendes himmlisches Kommen, damit die ältere Messiasvorstellung und die aus Daniel genommene, so in sich ausgeglichen haben, dass er noch bei Lebzeiten, in der Art wie die paulinischen ζῶντες περιλειπόμενοι (1 Thess. 4, 17), in den Himmel entrückt, und von da nach erhaltener messianischer Belehnung im Geleite von Engelschaaren zur Erde herniedergeschickt zu werden erwartete; ein Uebergang, den er sich etwa zuletzt, als er mit dem Leben davonzukommen nicht mehr hoffen konnte, durch seinen Tod vermittelt vorgestellt haben mag (Matth. 26, 64).

Für seine Anhänger jedenfalls glich sich nach

---

[5]) Vgl. hiezu und zum Folgenden die betreffenden Abschnitte im Leben Jesu.

seinem Tode der Widerspruch beider Christologien in der Art aus, dass das früher einactige Messiasdrama in zwei Aufzüge zerschnitten wurde, deren erster, von seiner menschlichen Geburt bis zu seinem schmachvollen Tode, bereits abgespielt war, während die Eröffnung des zweiten mit seiner Wiederkunft vom Himmel jeden Augenblick erwartet wurde. Stand somit die höhere messianische Bewährung und Auszeichnung des neuen Messias noch aus, und musste in Betreff derselben auf eine Zukunft verwiesen werden, die immer nicht Gegenwart werden wollte: so waren seine Anhänger aufgefordert, auch schon durch seine erste menschliche Anwesenheit immer mehrere Strahlen seiner himmlischen Herrlichkeit hindurchscheinen zu lassen. Zunächst konnte es schon frommen, wenn nur einige Züge des vordanielischen Messiasbildes an seinem Leben nachgewiesen wurden. Daher die Ableitung seines Geschlechts von David, die Verlegung seiner Geburt nach Bethlehem, die Ausschmückung der Scene bei seiner Taufe; daher die immer mehr sich häufenden Wunder, die man sich von ihm erzählte. Bald aber wurde ein Vorspiel seiner Wiederkunft als Auferstehung und Himmelfahrt an das Ende seines irdischen Lebens verlegt, seine Ausrüstung mit dem heil. Geist aber zur Erzeugung durch denselben gesteigert. So war er nun *υἱὸς θεοῦ* im vollen physischen Sinne (Luc. 1, 35); während bis dahin der Ausdruck im uneigentlichen, theokratischen Sinne gebraucht worden war.

Je mehr man sich aber daran gewöhnte, den verstorbenen Jesus nach dem messianisch gedeuteten Ps. 110. zur Rechten Gottes im Himmel sich vorzustellen (A.G. 7, 56. 1 Kor. 15, 25. Hebr. 10, 12): desto mehr wurde er ein höheres, mit göttlicher Macht ausgerüstetes Wesen (Matth. 28, 18), dessen Name nächst dem

göttlichen angerufen und gepriesen wurde (Matth. 28, 19. 1 Kor. 1, 2 f. 2 Kor. 1, 2. 13, 13); obwohl seine Unterordnung unter Gott, seinen Vater, immer vorbehalten blieb (1 Kor. 3, 23. 11, 3. 15, 24 ff.), und demgemäss nicht sowohl er selbst, als vielmehr Gott in seinem Namen, angerufen wurde (Joh. 16, 23 ff). Wie der entrückte Messias jetzt vom Himmel aus mittelst seines Geistes auf seine hinterlassenen Anhänger wirkt: so war er auch schon unter dem alten Bunde seinem Volke unsichtbar gegenwärtig (1 Kor. 10, 4); wie alle Dinge mit Beziehung auf ihn geworden sind, so sagte man bald auch, dass Alles durch ihn geworden sei (1 Kor. 8, 6): und so brauchten nur noch jüdische Speculationen über die schöpferische Weisheit Gottes, oder alexandrinische über den λόγος hinzuzutreten, so war Christus zum Sein vor der Welt und zum Organ ihrer Erschaffung erhöht. So finden wir ihn wirklich in den Briefen an die Philipper (2, 5 ff.), Kolosser (1, 16 ff.) und Hebräer (1, 1 ff. 2, 6 ff. u. ö.) als denjenigen bezeichnet, durch den Alles im Himmel und auf Erden geschaffen ist, der zuvor in göttlicher Gestalt im Himmel war, ehe er, freiwillig sich erniedrigend und an Fleisch und Blute theilnehmend, in Knechtsgestalt auf die Erde kam; das vierte Evangelium aber legt ihm selbst, als dem fleischgewordenen λόγος, der am Anfang bei Gott war, durch den alle Dinge geworden sind, Hinweisungen auf seine vormenschliche, ja vorweltliche Präexistenz bei seinem Vater in den Mund (6, 62. 8, 58. 17, 5), und lässt, wie den präexistenten (1, 1), so auch den fleischgewordenen λόγος, oder Christus, obwohl gleichfalls unbeschadet seiner Unterordnung unter den Vater (14, 28), geradezu θεὸς genannt werden (20, 28).

§. 60.

Kirchliche Vorstellungen von der übernatürlichen Erzeugung Jesu.

Ueber die Entstehung der Person Jesu finden sich im N.T., wie anderwärts nachgewiesen worden,[1] dreierlei Vorstellungen theils ausgeführt theils angedeutet. Nicht allein das Volk nämlich, und selbst einzelne Jünger, wo sie redend eingeführt werden, setzen ihn als wirklichen Sohn Josephs und der Maria voraus (Matth. 13, 55 parall. Joh. 1, 46); sondern auch die beiden Genealogien bei Matthäus und Lukas, welche das Geschlecht Jesu durch Joseph auf David zurückführen, können nur von der Voraussetzung aus angelegt sein, dass Joseph auch wirklich sein Vater gewesen sei. Dagegen lassen, die beiden Geburtsgeschichten, bei Matthäus (1, 18 ff.) und Lukas (1, 26 ff.) Jesum ohne Zuthun eines Mannes durch die Wirksamkeit des *πνεῦμα ἅγιον* in Maria erzeugt werden; während endlich das vierte Evangelium in Jesu einen mit menschlicher Leiblichkeit bekleideten höhern Geist, den fleischgewordenen *λόγος*, sieht. War nach der ersteren Ansicht die Entstehung Jesu rein natürlich verursacht, und kam das Uebernatürliche erst später, bei der Taufe, hinzu: so theilte sich nach der zweiten das natürliche und das übernatürliche Princip in die Bildung der Person Jesu so, dass letzteres so zu sagen die *causa formalis*, ersteres die *causa materialis* derselben abgab; während nach der dritten Ansicht die Entstehung der Person Jesu nicht blos Wirkung, sondern wirkliche Herabkunft eines übernatürlichen Wesens ist, welches sich hiezu möglicherweise auch eines natürlichen menschlichen

[1] Leben Jesu, I, §. 26 ff. 52.

Zeugungsactes als der Gelegenheitsursache bedienen konnte.

Unter diesen drei Ansichten wurde nun bekanntlich die erste von den ältesten Judenchristen, den sogenannten Ebioniten,[2] wie auch von den ihnen verwandten Gnostikern, Cerinth und Carpocrates,[3] festgehalten; wogegen die orthodoxe Kirche die beiden andern als Eine und dieselbe Ansicht in sich aufnahm. Da es nun aber vielmehr zweierlei Theorien waren, so konnte es hiebei ohne Verwirrung nicht abgehen. Nach späterer Kirchensprache es ausgedrückt, liessen Matthäus und Lukas Jesum durch die dritte Person in der Dreieinigkeit producirt werden; während nach Johannes die zweite Person der Gottheit selbst in ihm Mensch geworden war: offenbar waren beide Darstellungen nicht darauf berechnet, nebeneinandergestellt zu werden, da jede die andere überflüssig macht. Wie desswegen von älteren Lehrern λόγος und πνεῦμα, das Fleischwerden des ersten und des andern Kommen über Maria, vermischt, ja ausdrücklich für identisch erklärt wurden, musste schon früher beigebracht werden.[4] Mit der

---

[2]) Justin. dial. c. Tryph. 48: *Καὶ γάρ εἰσί τινες — ἀπὸ τῦ ἡμετέρυ γένυς* (d. h. Christen) *ὁμολογῦντες αὐτὸν Χριςὸν εἶναι, ἄνθρωπον δὲ ἐξ ανθρώπων γενόμενον ἀποφαινόμενοι.* Damit vgl. §. 59. Anm. 4. Doch unterscheidet Orig. c. Cels. VI, 61. *διττοὶ Ἐβιωναῖοι, ἤτοι ἐκ παρθένυ ὁμολογῦντες ὁμοίως ἡμῖν τὸν Ἰ., ἢ ὐχ ὕτω γεγεννῆσθαι, ἀλλ᾽ ὡς τὺς λοιπὺς ανθρώπυς.* Vgl. Euseb. H. E. III, 27.

[3]) Iren. adv. haer. I, 26, 1: *Cerinthus Jesum subjecit non ex virgine natum; impossibile enim hoc ei visum est: fuisse autem eum Joseph et Mariae filium, similiter ut reliqui omnes homines, et plus potuisse justitia et prudentia et sapientia ab hominibus. Et post baptismum descendisse in eum Christum.* Nämlich ἐν εἴδει περιςερᾶς, nach Theodoret. fab. haer. II, 4. Ebenso Carpocrates nach Iren. I, 25, 1. Epiphan. haer. XXVII, 2.

[4]) Oben, I, S. 429. Anmerk. 14.

genaueren Unterscheidung der Personen des göttlichen Wesens aber wurden auch hier zwei Functionen unterschieden: der heilige Geist reinigte die Jungfrau und bereitete sie vor zur Aufnahme des *λόγος*, welcher sofort in sie einging, und aus ihrem Geblüte sich einen Leib bildete.[5]

Der Werth dieser Vorstellung beruhte in der ältesten Kirche, wie in den Evangelien selbst, darauf, dass, um Sohn Gottes im vollen Sinne genannt werden zu können, Jesus von Gott selbst (mittelst des Princips seiner weltlichen Wirksamkeit, also durch seinen Geist) schien erzeugt sein zu müssen (Luc. 1, 35). So stand diese Vorstellung ursprünglich den griechischen Mythen von Göttersöhnen ganz nahe;[6] aus deren Einwirkung, in Verbindung mit jener jüdischen Messiasbenennung, sie auch wahrscheinlich entstanden ist, und von denen sie sich nur dadurch unterschied, dass in Gemässheit des abstracteren jüdischen Gottesbegriffs das sinnliche Moment im Verhältnisse des Gottes zu dem menschlichen Weibe fehlte. Es wurde also in dem Satze, dass Christus nicht von einem menschlichen Vater, sondern durch den heiligen Geist erzeugt sei, der

---

[5]) Joh. Damasc. de f. orth. III, 2. Diese Unterscheidung zweier Thätigkeiten der zwei Personen fand man nun schon bei Lukas, dessen Worte: *πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεταί σοι*, das Geschäft des heil. Geistes, die andere aber: *δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σε*, das des *λόγος* bezeichnen sollten. Ebenso z. B. noch Buddeus, IV, 2, §. 5. p. 742.

[6]) Auf welche sich die Kirchenväter auch nicht selten den Heiden gegenüber als auf *argumenta ad hominem* berufen; so Orig. c. Cels. I, 37. auf die Erzählung von Platons Erzeugung durch Apollon, mit dem naiven Beisatze jedoch: *ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἀληθῶς μῦθοι, κινήσαντες* (?) *εἰς τὸ ἀναπλάσαι τοιοῦτό τι περὶ ἀνδρὸς ὃν ἐνόμιζον μείζονα τῶν πολλῶν ἔχοντα σοφίαν καὶ δύναμιν, καὶ ἀπὸ κρειττόνων καὶ θειοτέρων σπερμάτων τὴν ἀρχὴν τῆς συστάσεως τοῦ σώματος εἰληφέναι, ὡς τοῦθ' ἁρμόζον τοῖς μείζοσιν ἢ κατ' ἄνθρωπον.*

Nachdruck anfänglich auf die letztere, affirmative Seite gelegt. Nun aber müssen wir uns der durch AUGUSTIN kirchlich gewordenen Lehre von der Fortpflanzung der Sünde durch die geschlechtliche Lust bei der Zeugung erinnern, um erklärlich zu finden, wie das dogmatische Hauptgewicht immer mehr auf die andere, negative Seite herübertrat. Der Mensch, mit dem der Sohn Gottes sich vereinigte, könnte an sich gar wohl auf die gewöhnliche menschliche Weise gezeugt worden sein: wenn dieser nur nicht, sofern sie seit dem Falle nicht ohne Concupiscenz zu Stande kommt, sammt ihrem Producte die Sünde unzertrennlich anklebte. Desswegen durfte Christus nicht auf diesem Wege zum Dasein kommen, da er, der Andere von der Sünde erlösen sollte, von dieser zuerst selbst frei sein musste.[7] Daher in allen christlichen Symbolen, vom apostolischen bis zum Rackauer Katechismus herunter, die Geburt Christi von einer Jungfrau bekannt wird.

Doch wenn gegen die gnostische Behauptung einer Geburt *per virginem*[8] die Kirchenlehrer die Geburt *ex virgine* festhielten, d. h. wenn sie lehrten, der λόγος habe seinen Leib nicht vom Himmel mitgebracht, son-

---

[7]) AUGUSTIN. de nupt. et concup. I, 12: *Solus ibi (in parentibus Christi) nuptialis concubitus non fuit, quia in carne peccati fieri non poterat sine illa carnis pudenda concupiscentia quae accidit ex peccato, sine qua concipi voluit qui futurus erat sine peccato.* C. Julian. Pel. V, 15: *Caro itaque Christi — contagium — peccati originalis non traxit, quia concumbentis concupiscentiam non invenit.*

[8]) Diess war die Lehre des VALENTINUS, s. TERTULL. adv. Valentin. 27. Ebenso sagt der Bardesanist im Dial. de recta in Deum fide IV, in ORIG. Opp. I, p. 855: *Καὶ ἡμεῖς ὁμολογῦμεν, ὅτι διὰ Μαρίας, ἀλλ᾽ ὐκ ἐκ Μαρίας. ὥσπερ γὰρ ὕδωρ διὰ σωλῆνος διέρχεται, μηδὲν προςλαμβάνον, ὕτω καὶ ὁ λόγος διὰ Μ. καὶ ὐκ ἐκ Μ.*

dern aus der Substanz der Maria gebildet:[9]) so musste schon dieses aus Maria genommene Material desselben den Leib Christi verunreinigen, wenn doch Maria, wie alle übrigen Menschen, in Sünden empfangen, mithin ihr Wesen nach allen Theilen von der Erbsünde angesteckt war. Als aus der Sündlosigkeit der Maria und andrer Heiligen, die er voraussetzen zu dürfen glaubte, Pelagius eine Instanz gegen die Allgemeinheit und Unvermeidlichkeit der Sünde hergenommen hatte, sprach Augustin die Reinheit von Sünden allen übrigen vom Gegner angeführten Personen ohne Weiteres ab: die Erwähnung Maria's aber setzte ihn in Verlegenheit: ihr geradezu Sünde beizulegen, wagte er nicht; sie von der Erbsünde ausnehmen mochte er nicht: so wirft er die Vermuthung hin, Gott möge ihr vielleicht durch ausserordentlichen Beistand geholfen haben, wenigstens jede wirkliche zu vermeiden.[10])

Dieser Beistand müsste aber, sollte durch denselben wirklich jede Thatsünde verhindert werden, sehr frühzeitig eingetreten sein: wesswegen Paschasius Radbertus die Meinung aufstellte, Maria sei von der ihr anklebenden Erbsünde schon in Mutterleibe gereinigt worden. Als man jedoch um die Mitte des zwölften Jahrhunderts von einer unbefleckten Empfängniss der Jungfrau zu reden und dieselbe in einem eignen Feste zu feiern anfing, drang der heilige Bernhard, wie auch später noch Thomas von Aquino, darauf, dass jene Rei-

---

9) S. die Erklärung des orthodoxen Schiedsrichters in dem angeführten Dialoge, p. 856, und Theodoret fab. haer. V, 11.

10) Augustin. de nat. et grat. 36: (*De sancta virgine Maria*) *propter honorem Domini nullam prorsus, cum de peccatis agitur, habere volo quaestionem; unde enim scimus, quid ei plus gratiae collatum fuerit ad vincendum omni ex parte peccatum, quae concipere ac parere meruit quem constat nullum habuisse peccatum?*

nigung erst eine nachträgliche gewesen, Maria mithin gleich allen übrigen Menschen mit der Erbsünde empfangen worden sei. Doch eben weil der Dominicaner THOMAS die unbeflekte Empfängniss Maria's improbabel gefunden hatte, fanden DUNS SCOTUS und die Franciscaner sie probabel, und das Concil zu Basel erklärte die *immaculata conceptio b. Mariae virginis* für orthodoxe Kirchenlehre; wogegen die Tridentinische Synode sich mit der Verwahrung begnügte, es liege nicht in ihrer Absicht, in dem Decret von der Erbsünde die Maria mit einzuschliessen, oder die Behauptung zu dulden, dass der Glauben an ihre unbefleckte Empfängniss eine Todsünde sei. [11])

Doch neben der Lehre von der unbefleckten Empfängniss seiner Mutter musste die Vorstellung, welche dem Dogma von der übernatürlichen Erzeugung Jesu zum Grunde lag, noch einen andern Schössling aus sich hervortreiben. [12]) Hatte Maria zwar Jesum jungfräulich empfangen, so fragte sich doch noch, ob sie auch nachher Jungfrau geblieben war. Dass die Evangelisten, insbesondere Matthäus 1, 25, voraussetzen, nach der Geburt Jesu sei die Ehe zwischen Joseph und Maria wirklich vollzogen worden, und wie die

---

[11]) Die Nachweisungen s. bei MARHEINEKE, System des Kath. III, S. 29 ff.; GIESELER, K.G. II, 2, S. 429 ff.

[12]) Die jetzige Beschönigungs- und Bemäntelungstheologie wird gegen die folgende Ausführung den Vorwurf in Bereitschaft haben, dass hier mit grösstem Unrecht gewisse Auswüchse des kirchlichen Dogma diesem selbst zur Last gelegt werden. Allein Auswüchse an einem Körper beweisen ja eben sein ungesundes Blut; oder genauer, wenn EUKLID anschaulich machen will, dass zwei Linien nicht als Parallelen angelegt sind, so verlängert er sie, bis sie zusammenstossen. Dass es aber eine geradlinige Verlängerung ist, in welcher das Dogma hier auf Absurditäten stösst, wird man nicht wohl läugnen können.

Kirchenlehrer diesem Anstosse frühzeitig, theils grammatisch, theils physiologisch, theils genealogisch, auszuweichen suchten, indem sie die Worte des Evangelisten verdrehten, den Joseph zum abgelebten Greise, die in den Evangelien erwähnten ἀδελφοὶ Jesu zu blossen Vettern von ihm machten, ist anderswo entwickelt worden.[13] Hier ist uns die andere Frage wichtiger: wenn Maria zwar in der Empfängniss Jesu Jungfrau blieb, und auch nach seiner Geburt in kein ehliches Verhältniss zu Joseph trat: hat sie nicht eben in und vermöge der Geburt des göttlichen Kindes aufgehört Jungfrau zu sein? Aeltere Kirchenlehrer hatten diess noch unbefangen zugestanden, und das mosaische Gesetz: πᾶν ἄρσεν διανοῖγον μήτραν u. s. f. (2 Mos. 13, 2. Luc. 2, 23) auf Jesus im eigentlichsten Sinn anwendbar gefunden, sofern bei seiner Mutter allein jene Eröffnung erst mit der Geburt des Kindes eingetreten war.[14] Doch wie konnte die Kirche von Jesu sagen, er sei von der Jungfrau geboren, wenn sie eben in der Geburt aufgehört hatte Jungfrau zu sein?[15] So gedenkt schon Clemens von Alexandrien der Meinung, die wir jetzt in apokryphischen Evangelien ausgeführt finden, dass Maria nach der Geburt Jesu von der Heb-

---

13) Leben Jesu, I, §. 30.

14) Tertull. de carne Christi 23 (von Maria): *Virgo quantum a viro: non virgo quantum a partu. — Haec denique vulva est, propter quam et de aliis scriptum est: omne masculinum adaperiens vulvam sanctum vocabitur Domino. Quis proprie vulvam adaperuit, quam qui clausam patefecit? Caeterum omnibus nuptiae patefaciunt.* Vgl. auch noch Epiphan. haer. LXXVIII, 19.

15) Augustin. Enchirid. 34: *Quo (Christo) si vel nascente corrumperetur ejus (matris) integritas, non jam ille de virgine nasceretur, eumque falso, quod absit, natum de virgine Maria tota confiteretur ecclesia.*

amme als Jungfrau befunden worden sei;[16] was zwar von einigen als Wiederherstellung der im Gebären eröffneten σφραγὶς παρθενίας verstanden,[17] von Andern folgerichtiger so gedeutet wurde, dass Maria nicht blos vor und nach, sondern auch in der Geburt Jesu Jungfrau geblieben sei.[18] Wie sollte auch durch denjenigen, der gekommen war, das Entweihte wiederherzustellen, das Unverdorbene entweiht worden sein?[19] oder wie derjenige, der gesendet war, den Fluch unseres Geschlechts zu lösen, in der Weise zur Welt gekommen sein, die nur Folge des auf Eva gelegten Fluches ist?[20] Die Möglichkeit einer Geburt, wie sie

---

16) Protev. Jac. c. 19. 20.

17) Isidor. Pelus. epp. L. I, 23 (bei Petav. de theol. dogm. T. VI, c. 14, 2.).

18) Chrysost. homil. 142, 1 (bei Suicer, thes. eccl. s. v. Μαρία): Ὁ Χριστὸς προῆλθεν ἐκ μήτρας, καὶ ἄλυτος ἔμεινεν ἡ μήτρα. Augustin. Serm. 17. de temp.: *Virgo — concepit, virgo peperit, virgo post partum illibata permansit.* Oder wie man es später in einen Pentameter fasste (Quenst. III, p. 81):

Virgo fuit partum post in et ante suum.

Auch hiezu fand man ein bedeutsames Vorbild im A.T., bei'm Propheten Ezechiel nämlich, 44, 2. Ambros. ep. 42. ad Siric. Pap. *Quae autem est illa porta sanctuarii, porta illa exterior ad orientem, quae manet clausa, et nemo, inquit, pertransibit per eam, nisi solus Deus Israel?* — — Ders. de instit. virg. 7: *Quae est haec porta, nisi Maria? ideo clausa, quia virgo. Porta igitur Maria, per quam Christus intravit in hunc mundum, quando virginali fusus est partu, et genitalia virginitatis claustra non solvit. Mansit intemeratum septum pudoris, et inviolata integritatis duravere signacula, cum exiret ex virgine cujus altitudinem mundus sustinere non posset.*

19) Augustin. a. a. O. 23: *Dignum — erat, ut Deo nascente meritum cresceret castitatis, nec per ejus adventum violarentur integra, qui venerat sanare corrupta.*

20) Paschas. Radbert. de partu virg. (b. Gieseler, K.G. II, 1, S. 99 f.): *Quodsi ita est ut astruunt* — (namentlich Ratramnus, s. Anm. 24), *quod absit: Maria virgo non est, Christus sub maledicto*

hiemit für Jesum gefordert war, konnte keine Schwierigkeit machen, da man sich nicht blos im Allgemeinen auf die göttliche Allmacht, sondern insbesondere auch auf das spätere Eintreten Jesu zu verschlossenen Thüren berufen konnte.[21] So ist denn nicht allein nach dem römischen Katechismus Jesus auf wunderbare, von dem ordentlichen Naturlauf abweichende Weise wie erzeugt so geboren;[22] sondern auch nach protestantischen Symbolen ist er *ex Maria semper virgine, inviolata ipsius virginitate, natus.*[23]

Dieser aus den kirchlichen Vorstellungen von der Unreinheit der geschlechtlichen Erzeugung und dem Werthe der körperlichen Virginität erwachsenen Theorie wurde noch innerhalb der katholischen Kirche der Einwand entgegengehalten, dass ein so abnormes Zutagekommen Christi gar keine menschliche Geburt wäre, wie sie ihm doch von der Kirche zugeschrieben werde.[24] Allein, wenn diess keine menschliche Geburt war: war es denn eine menschliche Erzeugung, die doch auch zur vollen Menschheit Christi gehörte, wenn er ohne männliches Zuthun empfangen worden sein soll? Dieser Einwurf ist noch älter als jener, ja so alt als die Kirche selbst. Die Ebioniten, Cerinth, Carpocrates, verwarfen, wie wir oben gesehen haben,

---

natus est, irae filius de carne peccati. — Nam et ipsa lex naturae, sub qua nunc mulieres concipiunt et pariunt, ut ita dicam, vere non est lex naturae quodammodo, sed maledictionis et culpae. — Ideo sicut (Christus) clausis visceribus jure creditur conceptus, ita omnino et clauso utero natus.

21) Augustin. epist. 3 (bei Petav. a. a. O. 8 p. 219).

22) Catech. Rom. I, 4, q. 8.

23) Artic. Smalc. I, 4. Form. Conc. p. 766 f., wo hinzugesetzt wird: *unde et vere θεοτόκος, Dei genitrix, est, et tamen virgo mansit.*

24) Ratramnus, bei Gieseler a. a. O.



Jesu jungfräuliche Geburt, und wahrscheinlich werden sie alle den Grund gehabt haben, den IRENÄUS dem CERINTH unterlegt, dass sie ihnen unmöglich zu sein schien. Dass aber mehrere Gnostiker die Geburtsgeschichte ausdrücklich als mythisch bezeichneten,[25]) geschah neben andern Gründen gewiss auch wegen ihrer Aehnlichkeit mit heidnischen Herogonien. Selbst im tiefsten Mittelalter sehen wir Häretiker auftreten, die an eine solche Erzeugung Jesu nicht glauben wollen, weil sie unverbürgt und widernatürlich sei.[26]) — Während diese Individuen und Parteien, die sich zwar von der herrschenden Kirche sonderten, ohne jedoch damit den Boden des Christenthums verlassen zu wollen, an die Stelle des übernatürlichen Princips den Joseph als legitimen Vater Jesu setzten: nahmen von jeher Gegner des Christenthums, insbesondere jüdische, die Evangelisten insoweit beim Wort, dass sie sich die Ausschliessung Josephs von der Erzeugung Jesu gefallen liessen, sofort aber sich erlaubten, das übernatürliche *agens*, das die Kirche an dessen Stelle setzte, mit einem nur allzunatürlichen zu vertauschen, und eine unehliche oder ehebrecherische Erzeugung Jesu zu behaupten.[27]) So grundlos diese Beschuldigung ist, so sehr sie schon durch das bereits

---

[25]) THEODORET. ep. 145: *Σίμων μὲν καὶ Μένανδρος, Κέρδων καὶ Μαρκίων — τὴν ἐκ παρθένε γέννησιν μυθολογίαν ἀποκαλῦσι.*

[26]) Die Häretiker, welche um's Jahr 1022 in Orleans entdeckt wurden, äusserten sich über diesen Punkt: *Nos neque interfuimus, neque haec vera esse credere possumus. — Quod natura denegat, semper a creatione discrepat.* GIESELER, K.G. II, 1, S. 328.

[27]) S. die betreffenden Stellen im Leben Jesu I, §. 28, und ausführlich in meiner Abhandlung über den Namen Panther, Pantheras, Pandera, in jüdischen und patristischen Erzählungen von der Abstammung Jesu, im Athenäum, Febr. 1839, S. 15 ff. Auf beide Oerter ist auch in Betreff des Folgenden zu verweisen.

von ORIGENES treffend bezeichnete unkritische Verfahren sich selbst verurtheilt, dass sie in der evangelischen Erzählung gerade denjenigen Zug, der offenbar nur der Absicht sein Dasein verdankt, für die zeugende Wirksamkeit des heiligen Geistes Raum zu machen, als historischen festhält: — so muss man doch auf der andern Seite sagen: es ist mit dieser jüdischen Lästerung dem christlichen Dogma nur sein Recht geschehen. Eine gar zu starke Zumuthung muss sich auf derbe Abweisung gefasst machen; auf einen groben Klotz gehört ein grober Keil: es ist die gerechte Nemesis, welche den überspannten Supranaturalismus der kirchlichen Vorstellung dadurch ereilt, dass er in den niedrigsten Naturalismus umschlägt.

Dass es aber ein überspannter Supranaturalismus und Spiritualismus ist, welcher der kirchlichen Lehre hier zum Grunde liegt, wird sogleich erhellen, wenn wir nun die Gründe untersuchen, auf welche sie gebaut wird. Die dogmatischen laufen alle in dem schon Erwähnten zusammen, dass auf dem natürlichen Wege der Erzeugung Christus nicht wäre, wie er doch musste, von der Erbsünde rein geblieben. Für uns nun, die wir das Dogma von der Erbsünde mit den SOCINIANERN aufgelöst haben, ist dieser Grund ebensowenig wie für sie vorhanden; wenn nun aber die SOCINIANER die übernatürliche Erzeugung Christi, von der sie selbst sagen, sie sei nicht schlechthin nothwendig gewesen, doch — ächt supranaturalistisch — desswegen annehmen, um der Glaubwürdigkeit der Evangelisten nicht zu nahe zu treten:[28] so darf jetzt als nachgewiesen[29] und von der neueren Theologie ziemlich

---

[28]) Faust. SOCIN. Lect. sacr. Bibl. Fr. Pol. I, p. 315 f.

[29]) Leben Jesu, I, §. 26 ff.

allgemein zugestanden angesehen werden, dass die aus dem N.T. herzunehmenden exegetisch-historischen Gründe nichts, oder vielmehr gegen die orthodoxe Vorstellung beweisen. Freilich, wenn es auch keine Erbsünde im kirchlichen Sinne gibt, so belehrt doch auch uns der Augenschein, dass durch die natürliche Zeugung die menschliche Natur fortgepflanzt wird als diese Mischung des Sinnlichen und Geistigen, des Höheren und Niederen, kurz als werdende, ringende, unvollkommene. Kann aber die geschlechtliche Zeugung kein anderes Product als ein solches haben, so folgt auf unserem Standpunkte nicht, dass darum der unsündliche Erlöser auf anderem Wege erzeugt sein muss, sondern vielmehr dass es einen derartigen Erlöser gar nicht geben kann. Doch selbst wenn wir uns auf den kirchlichen Standpunkt versetzen, wird sich nachweisen lassen, dass es immer noch einen einfacheren Weg gab, um Jesum als sündlosen ins Dasein zu fördern. Es war nicht damit gethan, worauf noch neuerlich Nitzsch pocht,[30] das Aufglühen der vermeintlich sündhaften Geschlechtslust in Maria während der Befruchtung des Keimes zur Person Jesu zu verhindern, sondern überdiess musste, wie diess auch kirchliche Vorstellung ist, das aus der Masse Maria's genommene *ovulum* von der anklebenden Erbsünde gereinigt werden:[31] — was Gott auf diese Weise durch einen doppelten, in sich ungleichen Act bewirkte, konnte er durch einen einfachen erreichen, wenn er einen natürlichen Zeugungsact zweier menschlichen

30) System der christl. Lehre, S. 241.

31) Luther, WW. II, S. 1718: In dem Augenblick der jungfräulichen Empfängniss hat der heil. Geist den sündlichen Fleischklumpen geheiligt, und das Gift des Teufels und Todes, welches die Sünde ist, davon abgewischt.

Eltern in seinem Producte heiligte.[32]) Die wundergläubige Theologie kann uns freilich die Frage entgegenhalten: wie? wenn es aber Gott einmal so, und nicht auf die andere Weise beliebte? und sie kann von diesem Gesichtspunkte aus unsre Einwendung ungereimt finden: diess ist sie auch; aber nur desswegen, weil sie mit Vernunftgründen in einem Gebiete etwas ausrichten will, innerhalb dessen Grundlosigkeit und Willkür erklärtermafsen höchstes Gesetz sind.

Die neuere Philosophie und philosophische Theologie hat die übernatürliche Erzeugung Jesu als geschichtliches Factum aufgehoben, aber als Symbol passend und sinnreich gefunden. Man sah darin die Idee des göttlichen Ursprungs der Religion dargestellt;[33]) oder sollte der christliche (richtiger der speculative) Gott, vermöge seines Hervorgangs aus dem Bewusstsein des wirklichen Subjects von seiner Einheit mit der an sich seienden Substanz, füglich als der Sohn eines an sich seienden Vaters und einer wirklichen Mutter bezeichnet werden können.[34]) Das ist wohl Alles recht schön; aber eine Weltanschauung, der es wesentlich ist, die göttliche Thätigkeit nur in der natürlichen zu sehen, nicht neben und statt derselben eintreten zu lassen, würgt sich gegen eine Idee, die man ihr in einer so widrigen Einwicklung, als die Vorstellung einer vaterlosen Zeugung ist, eingeben will. Daher hat Schleiermacher die beiden natürlichen Factoren der Erzeugung Jesu stehen gelassen, und die göttliche Einwirkung auf dieselbe als ein Wirken in und durch jene Factoren gefasst. Aber freilich,

---

[32]) Vgl. Schleiermacher, Glaubensl. II, S. 73 f.

[33]) De Wette, über Religion und Theol., S. 158.

[34]) Hegel, Phänomenol., S. 567.

indem er nun die menschliche Thätigkeit zu der göttlichen so stellt, dass jene das selbstlose Werkzeug von dieser, das widerstandlose *Medium* gewesen sein soll, durch welches die göttliche Wirksamkeit, wenn auch nicht ohne Beschränkung, so doch ohne alle Trübung, hindurchgegangen sei, und daher einen zwar national u. s. f. beschränkten, übrigens aber schlechthin vollkommenen und sündlosen Menschen hervorgebracht habe:[35]) so verstösst er nicht minder als die Kirchenlehre gegen die moderne Weltanschauung, welche den Strahl des göttlichen Lichtes nur als gebrochenen in die Erscheinungswelt eintreten lässt.

Und nun noch ein Wort zum Schlusse dieser Materie. Das Empfangen vom heiligen Geist, geboren aus Maria der Jungfrau, steht, wie schon bemerkt, im Symbolum. Bei jedem feierlichen Anlass wird es von dem Geistlichen mitverlesen, bei jeder Taufe das Bekenntniss darauf den Pathen abgenommen. So offenbar unmöglich aber und anstössig als das damit Ausgesagte ist: wie viele Geistliche, meint man wohl, und wie viele von den Gebildeten in der Gemeinde dass noch im Ernste daran glauben? Wie viele Lügen mithin, wie viele Schleiermacherische Mentalreservationen,[36]) knüpfen sich an diese Stelle des Symbols! Was will ich also? etwa den Antrag stellen, diesen Punkt aus dem Symbol zu werfen? O nein; ich weiss besser als die Meisten, wie eng hier Ring an Ring sich schliesst, von dem Geboren aus Maria der Jungfrau bis zur Auffahrt und Wiederkunft, ja von Gott dem Vater und Schöpfer

---

[35]) Schleiermacher, Glaubensl. II, S. 48 f. 74.

[36]) Man erinnert sich der bedenklichen Geständnisse Schleiermacher's über diesen Gegenstand in dem Sendschreiben an die beiden Breslauer Theologen.

bis zur Auferstehung der Todten und dem ewigen Leben. Nur das will ich, dass unsere Staaten sich nichts mehr mit Symbolen zu thun machen sollen; dass man Staatsbürger im vollen Sinne soll sein können, auch wenn man nicht auf die Geburt aus der Jungfrau getauft ist, und als Pathe nicht Ja, sondern Nein dazu sagt. Doch hievon mehr an einem späteren Orte.

§. 61.

Entwicklung der Lehre von den beiden Naturen in Christo.

In Folge des gewaltigen Stofses, welchen die Idee des in Jesu erschienenen Messias den Gemüthern gegeben hatte, schwankten, je nach der verschiedenen Beschaffenheit des Vorstellungselements, auf welches der Stofs traf, in der ältesten Kirche die Ansichten zwischen den Extremen eines göttlich angewehten Menschen und eines mit scheinbarer Menschengestalt umflossenen Gottes. Kaum hatten die Apostel es durchgesetzt, dass ein Häuflein aus Juden und Heiden anfing, Jesum für etwas mehr als einen gewöhnlichen Menschen zu halten, seine Salbung mit dem heiligen Geist und göttlicher Kraft anzuerkennen (A.G. 10, 38.): so traten schon Irrlehrer auf, welche läugneten, dass Christus wirklich im Fleisch erschienen sei (1 Joh. 4. 2 f. vgl. 1 Tim. 3, 16). Doketismus und Ebionitismus waren die beiden Schlangen, welche die Kirche in ihrer Wiege zu erdrücken hatte; die beiden Klippen, zwischen welchen das Schifflein der orthodoxen Christologie hindurchgesteuert werden musste.

Dass Jesus ein blofser Mensch gewesen, war die Behauptung nicht nur derjenigen Ebioniten, welche

ihn zum natürlichen Sohne Josephs und Maria's machten, sondern auch derer, die eine jungfräuliche Geburt desselben zugaben, und wohl auch durch den Namen der Nazarener von den eigentlichen Ebioniten unterschieden werden. Der gleichen Ansicht waren die uns schon von der Dreieinigkeitslehre her bekannten Monarchianer, Theodotus, Artemon, Paul von Samosata.[1] Dabei wurde aber eine höhere Ausrüstung des Menschen Jesus nicht geläugnet; nur wurde sie nicht als persönliche Einwohnung eines höheren Wesens in ihm, sondern als Begabung mit dem göttlichen Geiste[2], oder, vermöge einer Verschmelzung dieser Vorstellung mit der vom λόγος, als Einwirkung von diesem gefasst.[3] War diess ganz die jüdische Weise sich die Propheten vorzustellen, von welchen hienach Christo nur ein gradueller, kein specifischer Vorzug eingeräumt werden konnte:[4] so war auch das andere Extrem der Vorstellungen von Christo, wornach an ihm als einem höheren Wesen das Menschliche nur ein angenommener Schein gewesen sein soll, in der Art, wie spätere Juden sich die Erscheinungen der Engel vorzustellen pflegten, vorgebildet. Wie Raphael bei'm Abschiede zu Tobia sagt: πάσας τὰς ἡμέρας ὠπτανόμην ὑμῖν, καὶ ὐκ ἔφαγον ὐδὲ ἔπιον, ἀλλ' ὅρασιν ὑμεῖς ἐθεω-

---

[1]) S. oben, I, S. 432. 435.

[2]) So heisst es bei Justin. dial. c. Tryph. 48. im Sinne der Ebioniten, sie meinen, Jesus sei ein blosser Mensch gewesen, καὶ κατ' ἐκλογὴν κεχρῖσθαι καὶ Χριςὸν γεγονέναι, wo bei dem κεχρῖσθαι neben dem äusseren Acte der Johannistaufe zugleich an die Ausrüstung mit dem heil. Geiste zu denken ist.

[3]) Epiphan. haeres. LXV, 7. von den Anhängern Paul's von Samosata: Φάσκουσι γάρ, ὅτι ἄνθρωπος ἦν ὁ Ἰ. καὶ ἐν αὐτῷ ἐνέπνευσεν ἄνωθεν ὁ λόγος.

[4]) Τῶν δὲ προφητῶν ἀρετῇ κρείττονα, sagte Artemon von ihm. Theodoret. II, 4.

ρεῖτε (12, 19): so lehrten mehrere Gnostiker, der *λόγος* sei jetzt so wenig als da er zu Abraham unter die Terebinthe kam, ein wirklicher Mensch geworden, sondern nur zum Schein, d. h. in einer täuschenden Scheingestalt, sei er auch zuletzt erschienen, und nur in einer solchen habe er auch gelitten.[5] Von diesen beiden entgegengesetzten Richtungen gleich stark angezogen, und gleich wenig im Stande, die wahre Menschheit der Erscheinung Christi, als die Göttlichkeit des in ihm wohnenden Wesens zu läugnen, aber auch eben so wenig fähig, beide in Einem Individuum zusammenzudenken, rissen Andere ihn in zwei Personen auseinander, indem sie von dem Menschen Jesus den himmlischen Aeon Christus unterschieden, welcher auf jenen bei seiner Taufe (in Taubengestalt) herabgestiegen und in ihn eingegangen, vor seinem Leiden aber wieder von ihm gewichen sei.[6] An die letztere Richtung streifen die Alexandriner Clemens und Origenes, und selbst noch Hilarius, sehr nahe an. Der erstere findet es lächerlich, zu meinen, der durch des *λόγος* heilige Kraft erhaltene Leib Christi habe Speisen zu seiner Nahrung bedurft; vielmehr nur um doketischen Meinungen von seiner Person vorzubeugen habe er Speisen zu sich genommen, während er selbst für

---

5) Constit. apost. VI, 26: Die Häretiker *ἀρνῦνται — τὴν κατὰ σάρκα αὐτῦ γέννησιν.* Ignat. ad Smyrn. 2: *ἄπιςοί τινες λέγεσιν, τὸ δοκεῖν αὐτὸν πεπονθέναι.* Theodoret. ep. 145: *Βαλεντῖνος καὶ Βασιλείδης καὶ Βαρδεσάνης καὶ Ἁρμόνιος καὶ οἱ τέτων συμμορίας — τὸν θεὸν λόγον — φασὶν — ἐπιφανῆσαι — τοῖς ἀνθρώποις φαντασίᾳ χρησάμενον — ὃν τρόπον ὤφθη τῷ Ἀβραὰμ καὶ τισιν ἄλλοις τῶν παλαιῶν.* Vorzüglich aber gehört Marcion hieher, *phantasma vindicans Christum*, dem er eine blos *putativa corpulentia* zuschrieb. Tertull. adv. Marcion. III, 8.

6) So Cerinth, nach Iren. I, 26, 1, Theodoret. fab. haer. II, 4; Carpocrates, nach Iren. I, 25, 1; die Ophiten, nach dems. I, 34, 14.

die leidentlichen Eindrücke von Schmerz und Lust gleicherweise unempfindlich war. [7]) Origenes aber schreibt Jesu zweierlei Gestalten zu, eine herrliche und eine niedrige, wovon einem Jeden die eine oder die andere nach Maſsgabe seiner Würdigkeit erschienen sei. [8]).

Dagegen fanden eigentlich orthodoxe Väter ebenso nothwendig, dass Christus wahrer Mensch, als dass er wahrer Gott, und beides in wahrhafter Vereinigung, gewesen; weil ohne Gleichartigkeit seiner Natur mit der unsrigen er diese nicht hätte erlösen, ohne wahrhafte Gottheit uns nicht vergöttlichen, und ohne ein lebendiges Band zwischen beiden Seiten keine Verbindung zwischen Gott und den Menschen stiften können. [9])

Das Göttliche und das Menschliche in Christus setzten die rechtgläubigen Lehrer zunächst unbefangen in das Verhältniss, dass jenes sein Wesen, dieses seine Erscheinung, das erstere sein Inneres, das leztere sein Aeusseres ausgemacht habe: und da man nun das innere unsichtbare Princip der am menschlichen Körper erscheinenden Bewegungen und Thätigkeiten Seele zu nennen pflegt, so liess man das Göttliche in Christo, oder den *λόγος*, die Stelle der Seele vertreten. [10]) Den

---

[7]) Clem. Strom. VI, 9. Vgl. Hilar. de trin. X, 23 f.

[8]) S. die Stellen bei Münscher von Cölln, I, S. 259 und Hagenbach, Dogmengesch. I, S. 191 f.

[9]) Athanas. c. Arian. orat. II, 70: *Ὥσπερ οὐκ ἂν ἠλευθερώθημεν ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας καὶ τῆς κατάρας, εἰ μὴ φύσει σὰρξ ἦν ἀνθρωπίνη ἣν ἐνεδύσατο ὁ λόγος· οὐδὲν γὰρ κοινὸν ἦν ἡμῖν πρὸς τὸ ἀλλότριον· οὕτως οὐκ ἂν ἐθεοποιήθη ὁ ἄνθρωπος, εἰ μὴ — ἀληθινὸς — ἦν ὁ λόγος ὁ γενόμενος σάρξ. Διὰ τοῦτο γὰρ τοιαύτη γέγονεν ἡ συναφὴ, ἵνα τῷ κατὰ φύσιν τῆς θεότητος συνάψῃ τὸν φύσει ἄνθρωπον, καὶ βεβαία γένηται ἡ σωτηρία καὶ ἡ θεοποίησις αὐτοῦ.*

[10]) Sehr deutlich liegt diess in Erklärungen, wie von Arnobius adv. gentes I, 60: *An aliter potuit invisibilis illa vis et habens nullam*

Origenes zuerst drängte das Bedürfniss, theils für das nicht blos körperliche, sondern auch Seelenleiden Christi, überhaupt für die endliche Form auch seines inneren Lebens, ein Subject ausser dem unveränderlichen und unbeschränkten *λόγος*, theils zwischen diesem und dem materiellen Leibe ein verbindendes Mittelglied zu finden, zur bestimmten[11]) Unterscheidung einer menschlichen Seele in Christo von seiner höheren Natur;[12]) eine Unterscheidung, die ihm in Verbindung mit seiner Präexistenztheorie auch zur Beantwortung der Frage diente, wie und warum gerade diese Seele zu einer solchen Vereinigung mit dem göttlichen *λόγος* gekommen sei. Von jeher, d. h. schon in der Präexistenz, habe dieselbe (aus freiem Trieb, wie sich im Origeneischen System von selbst versteht) ganz besonders am *λόγος* gehangen, und durch diese Anhänglichkeit sei sie immer mehr in ihm aufgegangen und Ein Geist mit ihm geworden — nur so freilich wie nach 1 Kor. 6, 17, wer dem Herrn anhängt, Ein Geist mit ihm ist;[13]) wo-

---

substantiam corporalem inferre et commodare se mundo, conciliis interesse mortalium, quam ut aliquod tegmen materiae solidioris assumeret? Cyrill. Hieros. Cat. IV, 9: *ἦν ὁ X. ἄνθρωπος μὲν τὸ φαινόμενον, θεὸς δὲ τὸ μὴ φαινόμενον.*

[11]) Frühere Andeutungen bei Tertullian sammelt von Cölln zu Münscher I, S. 261 ff.

[12]) Orig. c. Cels. II, 9: *Οὐδ' ἡμεῖς ὑπολαμβάνομεν, τὸ βλεπόμενον τότε καὶ αἰσθητὸν τȣ͂ Ἰ. σῶμα εἶναι θεόν. καὶ τί λέγω τὸ σῶμα; ἀλλ' ȣ̓δὲ τὴν ψυχὴν, περὶ ἧς λέλεκται τό· περίλυπός ἐςιν ἡ ψυχή μȣ ἕως θανάτȣ* u. s. f. De princip. II, 6, 3: *Hac ergo substantia animae inter Deum carnemque mediante (non enim possibile erat, Dei naturam corpori sine mediatore misceri) nascitur — Deus homo, illa substantia media existente, cui utique contra naturam non erat, corpus assumere. Sed neque rursus anima illa, utpote substantia rationabilis, contra naturam habuit, capere Deum.* Von Origenes ist daher auch der Ausdruck *θεάνθρωπος* ausgeprägt, Fragm. in Luc. 3.

[13]) S. die angef. Stellen, ferner c. Cels. III, 41. VI, 17.

mit Christus und der *λόγος* als zwei, blos moralisch einige, Personen gesetzt waren. Ueber die Seele Christi blieben übrigens auch nach Origenes die Ausdrücke noch schwankend, bis die Arianer die Uebertragung der Leiden und Beschränkungen Christi auf das göttliche Princip in ihm, d. h. also die Läugnung einer ihm inwohnenden besonderen Menschenseele, zum Beweise benützten, dass der Sohn Gottes ein dem höchsten Gotte tief untergeordnetes Wesen sei.[14] So eifrig hiegegen Athanasius und seine Anhänger eine menschliche Seele in Jesu zu unterscheiden anfingen, so lag doch hierin vermöge der üblichen Trichotomie von *σῶμα*, *ψυχὴ* und *νᾶς* (oder *πνεῦμα*) noch eine Zweideutigkeit, welche Apollinaris aufheben half, indem er Christo zwar einen menschlichen Leib und eine menschliche Seele beilegte, aber die Stelle des Geistes oder der Vernunft in ihm durch den göttlichen *λόγος* vertreten sein liess.[15] Allein wenn Christo — entgegnete Gregor von Nazianz — gerade der wesentlichste Bestandtheil der menschlichen Natur, wodurch sie sich von der thierischen unterscheidet, abging, so war er kein vollständiger und wahrer Mensch; und wie kann er den ganzen Menschen nach Geist, Seele und Leib erlösen, wenn er nicht den ganzen angenommen hat?[16]

---

[14]) Athanas. contra Apollinar. II, 3: *Ἄρειος — σάρκα μόνην πρὸς ἀποκρυφὴν τῆς θεότητος ὁμολογεῖ· ἀντὶ δὲ τᾶ ἔσωθεν ἐν ἡμῖν ἀνθρώπα, τατέςι τῆς ψυχῆς, τὸν λόγον ἐν τῇ σαρκὶ λέγει γεγονέναι, τὴν τᾶ πάθας νόησιν καὶ τὴν ἐξ ᾅδα ἀνάςασιν τῇ θεότητι προςάγειν τολμῶν.* Vgl. Epiphan. haer. LXIX, 19.

[15]) Gregor. Naz. orat. XLVI. Vgl. Ullmann, Greg. von Naz., S. 402.

[16]) Orat. LI (Vgl. Ullmann, S. 407 ff.): *Εἰ μὲν ὁ νοερός, πῶς καὶ ἄνθρωπος; ἁ γὰρ ἄναν ζῶον ὁ ἄνθρωπος.* Vorher: *Εἴ τις εἰς ἄναν ἄνθρωπον ἤλπικεν, ἀνόητος ὄντως ἐςὶ καὶ ἀκ ἄξιος ὅλος σώζεσθαι. τὸ γὰρ ἀπρόςληπτον ἀθεράπευτον· ὃ δὲ ἥνωται θεῷ τᾶτο καὶ σώζεται.*

Doch eben damit war ein Verhältniss der beiden Seiten in Christo gesetzt, gegen welches Apollinaris eine äusserst erhebliche Einwendung kehrte, von der die ganze folgende Christologie der Kirche mitgetroffen wird. War nach Apollinaris in Christo nur der Leib und die empfindende Seele menschlich, das innerste Princip des vernünftigen Denkens und Wollens aber der göttliche *λόγος*: so war zwar freilich die menschliche Seite verkürzt, es war kein vollständiges menschliches Wesen, mit welchem der Sohn Gottes sich vereinigte: aber den Vortheil gewährte diese Theorie doch, dass sie die Vorstellung erleichterte, wie die zwei Factoren zusammen Eine Persönlichkeit ausmachen können. Denn die menschliche Natur gab hiebei nur das unpersönliche Material oder die Grundlage her, welche sofort von der göttlichen Persönlichkeit in Besitz genommen wurde. Nach der andern Theorie hingegen schien jede Natur ihre eigene Persönlichkeit mitzubringen; wenn doch auch die menschliche ihren eigenen *νȣ̃ς*, d. h. das Princip des vernünftigen Selbstbewusstseins, haben sollte; und wie nun aus zwei Personen Eine werden könne, das wollte dem Apollinaris nicht einleuchten. Hatte mit einem vollständigen Menschen ein vollständiger Gott sich verbunden, darauf beharrte er, so waren es zwei Personen, ein doppelter Christus, da ein einziger nicht zwei vollständige Wesen in sich fassen konnte.[17] Was orthodoxerseits hierauf erwiedert wurde: Apollinaris fasse die Sache zu materiell; denn nur Körper schliessen sich gegenseitig aus, so dass der Raum für Einen nicht

---

[17]) Bei Athanas. c. Apollinar. I, 2: *Οὐ γὰρ οἷόν τε ἦν τέλειον ἄνθρωπον αὐτὸν γενέσθαι — ὅτι δύο τέλεια ἓν γενέσθαι ȣ̓ δύναται.* Bei Gregor. Nyss. antirrhet. adv. Apollinar. 39: *Εἰ ἀνθρώπῳ τελείῳ συνήφθη θεὸς τέλειος, δύο ἂν ἦσαν.*

zwei oder drei fassen könne; zur Natur geistiger Dinge aber gehöre es, dass sie sich ungetheilt sowohl miteinander als mit Körpern vermischen können, wie der Mensch zugleich Seele und Geist, ja ausser dem menschlichen Geiste auch noch den heiligen, in sich fasse:[18]) das verfängt keineswegs,[19]) und beruht selbst vielmehr auf ungeistiger Vorstellungsweise. Denn nicht vom Beisammenseinkönnen mehrerer vollständigen geistigen Wesen in Einem und demselben Raum handelt es sich hier, sondern von der Möglichkeit ihres Zusammengehens in die Spitze Einer Persönlichkeit; und dafür bringt jene Entgegnung nur die inadäquate Analogie bei, dass ja die Persönlichkeit jedes Menschen mehrere Bestandtheile oder Vermögen — das sind aber keine *τέλεια* im Sinne des Apollinaris — und überdiess den heiligen Geist — aber diesen nicht als persönlich Eins mit dem Menschen! — in sich fasse. Dagegen ist es nun blosse Behauptung dessen, was Apollinaris eben in Abrede zog, wenn man ihm kirchlicherseits die Sätze entgegenstellte: Zwei Naturen, Gott und Mensch, aber nicht zwei Söhne Gottes, seien in Christo; ein Anderes und wieder ein Anderes, aber nicht ein Anderer und ein Anderer, sondern die beiden Naturen laufen in Eins zusammen.[20])

---

18) Gregor. Naz. a. a. O.: *Οὐ γὰρ (χωρεῖ δύο τέλεια ὁ X.), εἴπερ σωματικῶς σκοπεῖς· ἀγγεῖον γὰρ μεδιμναῖον οὐ χωρήσει διμέδιμνον, οὐδὲ σώματος ἑνὸς τόπος δύο ἢ πλείω σώματα· εἰ δὲ ὡς νοητὰ καὶ ἀσώματα, σκόπει, ὅτι καὶ ψυχὴν καὶ λόγον καὶ νοῦν καὶ πνεῦμα ἅγιον ὁ αὐτὸς ἐχώρησα. — τοιαύτη γὰρ ἡ τῶν νοητῶν φύσις, ἀσωμάτως καὶ ἀμερίστως καὶ ἀλλήλοις καὶ σώμασι μίγνυσθαι.*

19) Wie auch Ullmann, S. 411, anerkennt; obwohl er den Gedanken des Apollinaris nicht rein fasst, indem ihm mit dem Einwurf aus der Vollständigkeit der beiden Naturen der andere von der Unvereinbarkeit des Endlichen und Unendlichen in einer Person sich vermischt.

20) Gregor. Naz. a. a. O.: *Φύσεις μὲν δύο, θεὸς καὶ ἄνθρωπος, υἱοὶ*

War hiemit die doppelte Aufgabe entstanden, ebensosehr jede der beiden Seiten in Christo vollständig, als beide in wirklicher Vereinigung zu denken: so ist es bei der Schwierigkeit, beiden Aufgaben zugleich zu genügen, nicht zu verwundern, dass sich zwei einseitige Richtungen bildeten, deren eine über dem Bestreben, die Einheit der Person zu wahren, der Vollständigkeit der Naturen zu nahe trat, während die andere, um der letzteren nichts zu vergeben, die erstere zu kurz kommen liess. Zwar darf man es mit Ausdrücken, wie *nascitur homo Deo mistus*,[21]) θεοποίησις der Menschheit Christi, σύγκρασις ἄλυτος der beiden Naturen,[22]) nicht allzustreng nehmen, wenn man theils den rednerischen Sprachgebrauch, theils andere einschränkende Stellen zum Theil derselben Kirchenlehrer erwägt; und selbst ganz bestimmt lautende Aussprüche, wie der des Athanasius (übrigens in einer zweifelhaften Schrift): nicht zwei Naturen, sondern Eine fleischgewordene Natur des λόγος bekennen wir —[23]) lassen sich zur Noth aus der uns schon von der Trinitätslehre her bekannten Verwirrung in dem Gebrauche der *termini* ὀσία, φύσις und ὑπόςασις zurecht legen. Dagegen spricht z. B. Gregor von Nyssa die Meinung offen aus, es seien zur Bildung der Person Christi zwar zwei Naturen zusammengetreten, aber in diesem Zusammentritt sei die menschliche von der göttlichen (wie ein Tropfen Essig im Meere) verschlungen und in's Göttliche umgewandelt worden (μεταποιηθῆναι), so dass jetzt beide nur

---

δε ἡ δύο ἡδὲ θεοί· — ἄλλο μὲν καὶ ἄλλο τὰ ἐξ ὧν ὁ σωτὴρ — ἡκ ἄλλος δὲ καὶ ἄλλος. Orat. XXXI: Δύο φύσεις εἰς ἓν συνδραμῦσαι, ἡχ υἱοὶ δύο.

21) Tertull. Apologet. 21.

22) Athanas. Orat. I. c. Arian. 42 und adv. Apollinar. II, 16.

23) De incarnatione Dei Verbi (Opp. ed. Maurin. II, p. 1): Οὐ δύο φύσεις — ἀλλὰ μίαν φύσιν τῦ θεῦ λόγυ σεσαρκωμένην (ὁμολογῦμεν).

noch in der Abstraction zu unterscheiden seien.[24]) — Wenn im Gegensatze hiezu THEODOR von Mopsvestia die Vereinigung beider Naturen so beschrieb: einen vollständigen Menschen habe der λόγος auf geheimnissvolle Weise mit sich zusammengefügt (συνῆψε, συνάφεια), und an der Ehre des annehmenden Gottes nehme nun auch der angenommene Mensch Theil, indem wir die Benennungen Herr und Schöpfer und Sohn Gottes im eigentlichen Sinne auf den λόγος, synekdochisch aber auch auf Jesum von Nazaret beziehen —:[25]) so war hiemit wohl eine Einheit der Würde, aber keine persönliche, gegeben.

Der Gegensatz dieser beiden Vorstellungsweisen, deren erstere in der alexandrinischen, die andere in der antiochenischen Theologenschule die herrschende war, wurde zum wirklichen Streit aus Veranlassung des Prädicats θεοτόκος, das aus der populäreren alexandrinischen Ansicht von der Person Christi heraus seiner Mutter beigelegt zu werden pflegte. An diesem nahm NESTORIUS, der aus THEODOR's Schule hervorgegangene Patriarch von Konstantinopel, Anstoss.[26]) Maria Gottesgebärerin zu nennen, meinte er, sei eine heidnische Ausdrucksweise; Gott habe keine Mutter, noch habe das Geschöpf den Schöpfer geboren, sondern den Menschen, welchen der Sohn Gottes zu seinem Werkzeug erkoren hatte; χριστοτόκος, nicht θεοτόκος, sei die

---

[24]) GREGOR. Nyss. c. Eunom. IV. Opp. T. II, p. 160 ff.

[25]) S. sein Glaubensbekenntniss bei GIESELER, K.G. I, S. 400 f.

[26]) Wenige Jahre vor dem Ausbruche des Nestorianischen Streites war im Abendlande der Mönch LEPORIUS zum Widerrufe gezwungen worden: *Non ipsum Deum* — so schildert er selbst seine zurückgenommene Lehre — *hominem natum, sed perfectum cum Deo natum hominem dicebamus; pertimescentes scilicet, ne divinitati conditionem assignaremus humanam.* S. GIESELER, a. a. O. S. 402.

ihr zukommende Benennung.[27]) In dieser Lehrweise des Nestorius konnte oder wollte der alexandrinische Patriarch Cyrillus nur eine Zertheilung des Einen Christus sehen: die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christo werde hier auf das lose Verhältniss herabgebracht, dass dem Menschen Jesus vermöge seiner sittlichen Vortrefflichkeit der göttliche λόγος in der Art wie den Propheten, nur etwa in höherem Grade, beigestanden habe. Daher liess er auf zwei Synoden den Nestorius verketzern, und drang in Form von Anathematismen darauf, dass die beiden Naturen in Christo nicht blos der Würde und Macht nach, sondern durch physische oder hypostatische Vereinigung, verbunden seien, und dass man nicht sagen solle, mit dem göttlichen λόγος sei der angenommene Mensch zu verehren, als wäre dieser ein zweites, von jenem verschiedenes, Subject,[28]) da vielmehr mit Einer und derselben Anbetung der ganze Christus als der fleischgewordene λόγος zu ehren sei.[29]) Begreiflich fanden Nestorius und andere Bischöfe aus der antiochenischen Schule in dieser Lehre des alexandrinischen Bischofs eine Vermischung der Naturen;[30]) und als

---

[27]) Die Belegstellen aus den Reden des Nestorius findet man bei Gieseler, a. a. O. S. 403 ff.

[28]) In dieser Hinsicht ist vom Nestorianismus der spätere Adoptianismus im achten Jahrhundert ein Nachklang. Die spanischen Bischöfe, Elipandus und Felix, lehrten *Dei filium, lumen de lumine, Deum verum ex Deo vero, ex patre unigenitum sine adoptione; primogenitum vero in fine temporis, verum hominem assumendo de virgine in carnis adoptione: unigenitum in natura, primogenitum in adoptione et gratia* — daher er auch *deificatus* und *nuncupative Deus* hiess. S. Gieseler, K.G. II, 1, §. 13.

[29]) S. die Stellen aus Cyrill's Commonitorium und seinen Anathematismen bei Gieseler, I, S. 404 ff.

[30]) S. die Gegenanathematismen des Nestorius und des Theodoret bei Gieseler a. a. O. S. 410 ff.

bald darauf Eutyches zu Konstantinopel zwei Naturen in Christo nur vor der Vereinigung bekennen wollte, nachher aber nur noch Eine,[31]) so wurde diese Meinung als ketzerisch verdammt, und trotz einiger gewaltsamen Reactionen der alexandrinischen Partei, auf der ökumenischen Synode zu Chalcedon nach den vom römischen Bischofe Leo I. gezogenen Grundlinien[32]) ein Glaubensbekenntniss festgestellt, worin ebenso sehr die Verschiedenheit der beiden Naturen in Christo, als die Einheit seiner Person gewahrt, und demnach ein Christus gelehrt wurde, der ebenso in Einer unzertrennten Person Beides, wahrer Gott und wahrer, vollständiger Mensch, als ohne Vermischung oder Verwandlung der Naturen Eine Person sei.[33])

Erinnert man sich hier an die Art und Weise, wie die *termini* von Wesen und Person oder von *ὀσία* und *ὑπόςασις* in der Dreieinigkeitslehre bestimmt worden waren,[34]) so bemerkt man mit Verwunderung, dass, während dort drei Personen in Einem Wesen oder Einer Natur (freilich wurde der Ausdruck *φύσις*, *natura*, meistens vermieden) gesetzt waren, hier umgekehrt Eine Person an zwei Naturen oder einem

---

31) *Ὁμολογῶ ἐκ δύο φύσεων γεγεννῆσθαι τὸν Κύριον ἡμῶν πρὸ τῆς ἑνώσεως· μετὰ δὲ τὴν ἕνωσιν μίαν φύσιν ὁμολογῶ.* Bei Giesler, I, S. 420.

32) In der epist. ad Flavian. Z. B. c. 3: *Salva — proprietate utriusque naturae et in unam coëunte personam suscepta est a majestate humilitas etc.*

33) *Ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖν υἱὸν τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰ. Χ. — ἐκδιδάσκομεν, τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι — ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίςως γνωριζόμενον· ὀδαμῶ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόςασιν συντρεχόσης· ὀκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον —, ἀλλ᾽ ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν* u. s. f. S. Giesler, S. 423 f.

34) Oben, Band I, S. 449.

doppelten Wesen Antheil haben sollten. Ersteres nun, drei Personen an Einem Wesen theilnehmen zu lassen, fiel uns lediglich desswegen schwer, weil uns zugleich auferlegt wurde, die drei Personen nicht bloss als generisch, sondern als numerisch Eins zu denken; wogegen, wie hier, eine Person zweier Naturen theilhaftig vorzustellen, aller Analogie zuwiderläuft, da wir sonst vielmehr umgekehrt an Einer Natur viele Einzelwesen theilnehmen sehen.[35] So sehr daher auch die Mitte, welche das chalcedonensische Symbol zwischen Nestorianismus und Eutychianismus hielt, ihm den Schein des Richtigen zuwegebringen mochte, so kann man doch der Partei der Monophysiten, welche sich gegen dasselbe auflehnten, nicht verübeln, dass sie in der Zweiheit der Naturen — sofern Christus nicht blos aus ihrer Vereinigung, mithin aus der Aufhebung ihres Unterschieds, entstanden sein, sondern sie als unterschiedene in ihm fortbestehen sollten — auch eine Zertrennung Christi in zwei Personen fanden,[36] und sich durch die kirchlichen Versicherungen vom Gegentheil nicht gewinnen liessen; denn auch das sogenannte Athanasianische Symbol spielt in seinem zweiten Theile, in welchem es nach den Bestimmungen Leo's und der Synode von Chalcedon gearbeitet ist, nur die Rolle des ersten Theiles fort, die Widersprüche des kirchlichen Dogma zusammenzufassen, statt sie zu lösen.[37] So trieb denn der monophysitische Streit

---

[35]) Vgl. Schleiermacher, Glaubensl. II, S. 55. 58.

[36]) S. z. B. die Collatio Catholicorum cum Severianis (Gieseler, S. 568.), wo die letzteren erklären: *quod ex duabus quidem naturis dicere unam significat Dei verbi naturam incarnatam secundum b. Cyrillum et ss. Patres: in duabus autem naturis duas personas et duas substantias significat.*

[37]) Symb. Quic. 30: *Perfectus Deus, perfectus homo, ex anima*

noch im siebenten Jahrhundert einen neuen Zweig, den monotheletischen; da Einige der Meinung waren, die Eine Person Christi müsse auch Einen Willen, Andere, die zwei Naturen in ihm müssen auch zwei Willen haben. Die Ausgleichung auf der sechsten, ökumenischen Synode ging dahin, dass Christus zwei natürliche Willen gehabt habe, einen göttlichen und einen menschlichen, von denen sich aber der letztere dem ersteren untergeordnet habe, ja in demselben, ohne jedoch seine Eigenthümlichkeit zu verlieren, aufgegangen sei.[38]) Wurde hiebei, wie diess wirklich die Meinung der kirchlichen Lehre war, neben dem doppelten Willen auch ein doppelter Verstand angenommen,[39]) so fehlte nichts mehr, um, wenn doch Verstand und Wille die beiden Factoren der Persönlichkeit sind, die Zweiheit der Personen offenbar zu machen. Dass der eine Wille stets dasselbe will was der andere, gibt noch keine persönliche Einheit, sondern nur moralische oder Zusammenstimmung; wenn es auch denkbar wäre, dass ein göttlicher Wille dasselbe und in derselben Weise wollen könnte wie ein menschlicher. Die Undenkbarkeit davon wird aber auf Seiten des Verstandes noch klarer, wo also Jesus

---

rationali et humana carne consistens — 32: *non duo tamen, sed unus est Christus.*

[38]) S. bei Gieseler, S. 668.

[39]) Man höre noch einen lutherischen Dogmatiker des vorigen Jahrhunderts, Baumgarten, Polemik, II, S. 71: Wir geben zu, dass eine zweifache, wesentlich verschiedene Vorstellungskraft, ein denkender Geist von unendlichen Vollkommenheiten und ein eingeschränktes denkendes Wesen in dem Gottmenschen beisammen gewesen, der also nebst dem unendlichen Verstande und Willen der Gottheit auch einen menschlichen Verstand und Willen gehabt. Folglich gibt es allerdings ein doppeltes denkendes Wesen in der Person des Gottmenschen.

zugleich nach seiner göttlichen Natur Alles zumal, nach seiner menschlichen aber nur Einiges und nacheinander gedacht und gewusst haben müsste: welches beides in Eine Person, also Ein Bewusstsein zusammenzudenken ein Widerspruch ist; aber ebenso einen göttlichen Willen, dessen Gegenstand nur die ganze Welt in der Gesammtheit ihrer Entwicklung sein könnte, mit einem menschlichen, der immer nur Einzelnes und Eins um des Andern willen anstrebt.[40])

In der zuletzt angeführten Formel scheint nun die Person nicht einer der beiden Naturen anzugehören, sondern als Drittes zwischen denselben zu stehen,[41]) und aus ihren beiden natürlichen Willen, gleichsam als aus zwei Taschen, beliebig Göttliches und Menschliches hervorlangen zu können. Die wahre Meinung der Kirche ist diess jedoch nicht; denn nirgends sagt sie, dass göttliche sowohl als menschliche Natur von der Person Christi (woher sollte diese auch gekommen sein, wenn sie nicht einer von beiden Naturen zugehörte?) angenommen worden sei, so wenig als die göttliche Natur von dem persönlichen Menschen Christus; sondern der *λόγος*, oder die an ihr selbst schon persönliche göttliche Natur, habe die menschliche angenommen.[42]) Nicht mit einer menschlichen Person vereinigte sich der Sohn Gottes, sondern ein Stück der menschlichen Natur, oder genauer einen noch unbeseelten und unpersönlichen Menschenkeim, nahm er

---

40) Schleiermacher a. a. O. S. 57 f.

41) Hiezu vgl. Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, S. 101 ff.

42) Symb. Nicaen.: *I. X. τὸν υἱὸν τ. Θεοῦ — τὸν — σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα.* Symb. Quic. 34: *(Christus) unus — non conversione divinitatis in carnem, sed assumtione humanitatis in Deum.*

in die Einheit seiner göttlichen Persönlichkeit auf.[43] So ist die menschliche Natur in Christo zwar nicht schlechthin unpersönlich (ἀνυπόστατος), aber ebensowenig hat sie eine eigene Persönlichkeit (ἰδιοσύστατος), sondern sie findet dieselbe in der Persönlichkeit der göttlichen Natur.[44]

Allein kehrt denn nicht hiemit, wenn der menschlichen Natur Christi in ihrer Vereinigung mit der göttlichen die eigene Persönlichkeit fehlen soll, der Satz des Apollinaris als kirchliche Lehre wieder, dass die Menschheit Christi nicht vollständig ist, und zwar eben in der Art, dass der νοῦς, das Princip des vernünftigen Selbstbewusstseins und Wollens, ihr fehlt? Die kirchliche Lehre gibt diess nicht zu; denn die Persönlichkeit gehöre nicht zum Wesen, sondern nur zur Existenzform eines Dinges.[45] Wie jedoch, wenn nun das Wesen eines Gegenstandes eben diese Art zu sein nothwendig mit sich bringt? wie unstreitig das Wesen des menschlichen Geistes kein anderes ist, als diess, eine Einheit vernünftigen Selbstbewusstseins und Willens, d. h. menschliche Persönlichkeit, zu sein: so dass,

---

43) Augustin. de fide ad Petr. 17: *Deus Verbum non accepit personam hominis, sed naturam, et in aeternam personam divinitatis accepit temporalem substantiam carnis.*

44) Joh. Damasc. III, 9. Vgl. 11: Ὁ — θεὸς λόγος σαρκωθεὶς — ἀνέλαβε — τὴν ἐν ἀτόμῳ (θεωρημένην ἀνθρωπίνην φύσιν) — οὐ καθ' ἑαυτὴν ὑποστᾶσαν — καὶ ἄτομον χρηματίσασαν πρότερον, καὶ οὕτως ὑπ' αὐτοῦ προσληφθεῖσαν, ἀλλ' ἐν τῇ αὐτοῦ ὑποστάσει ὑπάρξασαν· αὐτὴ γὰρ ἡ ὑπόστασις τοῦ θεοῦ λόγου ἐγένετο τῇ σαρκὶ ὑπόστασις. Quenstedt III, p. 133: *Filius Dei humanam naturam in unitatem personae suae assumsit, eamque propria personalitate destitutam personali sua perfectione terminavit, substantialiter complevit, et in Esse ultimo hypostatico constituit.*

45) Quenstedt, a. a. O. p. 77: *Observandum — posse — naturam completam subsistere sine propria hypostasi; haec enim non est de rei essentia, sed modus subsistendi ultimus.*

wenn vermöge der Vereinigung mit dem λόγος sich in der Menschheit Jesu keine eigene Persönlichkeit entwickelt hat, seine Menschheit durch jene Vereinigung verkrüppelt worden ist, und er überhaupt auch keinen menschlichen Geist gehabt haben könnte. Dann aber — und hier kämen wir über APOLLINARIS zu den Arianern, und weiterhin gar zu den Doketen zurück — auch keine menschliche Seele, noch einen menschlichen Leib. Denn geschieht es doch offenbar nur vermöge des als Keim in denselben eingeschlossenen menschlichen Geistes, dass der menschliche Embryo sich zu einem beseelten Leibe von dieser Gestalt und Beschaffenheit entwickelt: so müsste sich für den Sohn Gottes, wenn er sich als Keim der Persönlichkeit mit einem menschlichen Embryo verband, ein ganz anderartiger Organismus gebildet haben (wie die Gallwespe, wenn sie mit ihrem Legstachel in den Zweig einer Rosenstaude bohrt, keine Rose hervorbringt, sondern jene moosige Concretion, die das Volk Schlafapfel nennt): und trug er dessenungeachtet einen menschlichen Leib zur Schau, so könnte diess nur Schein gewesen sein; da selbst, wenn er durch göttliche Allmacht sich einen wirklichen, dem unsern gleichartigen Leib bildete, in dem aber keine menschliche Persönlichkeit hauste, dieser Leib ein täuschendes Scheingebilde gewesen wäre.[46]) Oder umgekehrt, war der Leib Jesu ein wahrhaft menschlicher, worauf die Kirche immer bestanden hat, und was wir ihr gerne glauben: so kann derselbe nur von dem Mittelpunkt einer in seinen Keim gelegten menschlichen Persönlichkeit aus sich entwickelt haben,

[46]) Daher die doketische Neigung sich auch in neuerer Zeit, in SCHWENCKFELD, den Quäkern und Mystikern, immer wieder regte. Vgl. BAUMGARTEN, Polemik, II, S. 21 ff.; PLANCK, Gesch. des prot. Lehrbegriffs, V, 1, S. 154 ff.

und wir finden uns, da eine solche auch menschlich erzeugt sein muss, auf den Boden des Ebionitismus zurückversetzt.

§. 62.

Die Lehre von der Mittheilung der Eigenschaften zwischen der Person und den beiden Naturen Christi.

Die kirchliche Theorie von der Vereinigung zweier Naturen in Christo erwuchs aus den entgegengesetzten Prädicaten und Functionen, welche die Schrift ihm beilegt. Wenn sie von demselben Sohne Gottes meldet, dass durch ihn die Welt erschaffen, und dass wir durch seinen blutigen Tod erlöst seien (Kol. 1, 13 ff.): so schien beides von ihm nur in verschiedenen Beziehungen, nach zweien Seiten seines Wesens, deren eine allmächtig, die andere leidensfähig war, gesagt sein zu können; auch der Widerstreit der Aussprüche Jesu, dass er mit dem Vater Eins (Joh. 10, 30), und dass der Vater grösser sei denn er (14, 28), schien durch eine solche Unterscheidung ausgeglichen werden zu müssen.[1]) Daher wurde der göttlichen Natur alles Hohe und Herrliche, was von Christo erzählt und ausgesagt wird, der menschlichen aber alles Entgegengesetzte zugeschrieben: jener sein Herabkommen vom Himmel, seine Wunderthaten, seine Auferstehung und Himmelfahrt; dieser seine menschliche Geburt, sein allmähliges Wachsthum, sein Weinen, Müdewerden, Leiden und Sterben.[2]) So blieb die göttliche Natur

[1]) Leo I., epist. ad Flavian. c. 4: *Non ejusdem naturae est, dicere: ego et pater unum sunt, et dicere: pater major me est.*

[2]) Tertull. adv. Prax. 27: *Videmus duplicem statum non confusum, sed conjunctum in una persona, Deum et hominem Jesum —*

in ihrer Würde unverletzt, indem nicht ihr, sondern der menschlichen, das Leiden u. s. w. zukam: und ebenso die menschliche in ihren Schranken, sofern die Weltschöpfung nicht auf sie, sondern auf die göttliche, bezogen wurde.[3])

Obwohl so jede der beiden Naturen nur das ihr Eigenthümliche wirkt, so nimmt doch, vermöge der Einheit der Person, auch die andere daran Theil:[4]) und daher kommt es denn, dass in der Schrift und Kirche sowohl dem Menschensohn das Herabkommen vom Himmel, als dem Sohne Gottes das Sterben zugeschrieben, überhaupt bald seine menschliche Natur mit göttlichen, bald seine göttliche mit menschlichen Namen und Prädicaten belegt wird; da doch die ersteren unmittelbar nur seiner göttlichen, die letzteren nur seiner menschlichen Natur, aber beides freilich an der Person Christi, zukommen können.[5]) Frühzeitig wurde für diese gegenseitige Durchdringung der beiden Naturen die Vergleichung mit dem glühenden Eisen ausgebildet, wo gleichfalls das Eisen (= der menschlichen Natur Christi)

---

et adeo salva est utriusque proprietas substantiae, ut et spiritus res suas egerit in illo, i. e. virtutes et opera et signa, et caro passiones suas functa sit, esuriens sub diabolo, flens Lazarum, anxia usque ad mortem, denique et mortua est, quia substantiae ambae in statu suo quaeque distincte agebant. Vgl. Leo, a. a. O.

3) Leo, a. a. O.: *Sicut — Deus non mutatur miseratione, ita homo non consumitur dignitate.*

4) Leo a. a. O.: *Agit enim utraque forma cum communione alterius quod proprium est.*

5) Orig. de princip. II, 6. 3. Leo a. a. O.: *Propter hanc ergo unitatem personae in utraque natura intelligendam et filius hominis legitur descendisse de coelo, cum filius Dei carnem de ea virgine, de qua est natus, assumserit. Et rursus Dei filius crucifixus dicitur ac sepultus, cum haec non in divinitate ipsa, qua unigenitus consempiternus ac consubstantialis est patri, sed in naturae humanae infirmitate potest.*

die glühende und leuchtende Eigenschaft des Feuers (= der göttlichen Natur) angenommen habe, ohne doch seine eigene Natur verloren zu haben, oder selbst in Feuer verwandelt worden zu sein. [6])

Bis zum Abschlusse der vormittelalterlichen Zeit hatte sich diese Theorie bereits zu sehr genauen Bestimmungen entwickelt. Da in Christo göttliche und menschliche Natur als diese Abstracta unvermischt, und nur in seiner concreten Person vereinigt sind: so dürfen nach Johannes von Damascus, wenn von der einen Natur (οὐσία, φύσις) in ihm die Rede ist, dieser nicht die Eigenthümlichkeiten der andern zugeschrieben, mithin von der Gottheit in Christo nicht gesagt werden, sie habe gelitten, noch von seiner Menschheit, sie sei unerschaffen. [7]) Sprechen wir dagegen von der Person Christi (der ὑπόςασις), so dürfen wir ihr die Eigenthümlichkeiten der einen wie der andern Natur beilegen, und zwar gleicherweise, ob wir sie, die Person, 1) nach beiden Naturen, oder 2) nur nach a) der einen, oder b) der andern benennen. [8]) Wir können also sagen: 1) der Gottmensch Christus hat gelitten, oder ist Weltschöpfer: 2) a) Gottes Sohn hat gelitten, der λόγος ist mit Händen betastet worden; b) des Menschen Sohn hat die Welt geschaffen. Diess nennt Johannes Damasc. die gegenseitige Vertauschung der Eigenschaften, deren Grund er in der Einheit der Person und der gegenseitigen Durchdringung der Naturen findet, [9])

---

[6]) S. z. B. Orig. de princip. II, 6, 6.

[7]) Johann. Damasc. de fid. orthod. III, 4: Θεότητα μὲν ἐν λέγοντες ἐ κατονομάζομεν αὐτῆς τὰ τῆς ἀνθρωπότητος ἰδιώματα u. s. f.

[8]) Ders. ebendas.: Ἐπὶ δὲ τῆς ὑποςάσεως, κἂν ἐκ τῶ συναμφοτέρε, κἂν ἐξ ἑνὸς τῶν μερῶν ταύτην ὀνομάσωμεν, ἀμφοτέρων τῶν φύσεων τὰ ἰδιώματα αὐτῇ ἐπιτίθεμεν.

[9]) Καὶ ὅτός ἐςιν ὁ τρόπος τῆς ἀντιδόσεως, ἑκατέρας φύσεως ἀντιδιδέσης τῇ

welche er gleichfalls durch das Bild von der *μάχαιρα πεπυρακτωμένη* oder vom *ἄνθραξ*, veranschaulicht. Vermöge dieser Durchdringung eignet sich der *λόγος* die Eigenschaften und Zuständlichkeiten des angenommenen Fleisches zu, und theilt hinwiederum diesem von seinen Vorzügen mit;[10] und gleicherweise hat sowohl an den Thätigkeiten der menschlichen Natur Christi seine göttliche, als an den Wirkungen seiner göttlichen Natur seine menschliche Antheil.[11] Doch nicht nur erleiden durch diese Mittheilung die Naturen keine Verwandlung, weil ja jede nicht durch sich selbst, sondern lediglich durch die Person, die auch an der andern Theil hat, das dieser Eigenthümliche wirkt; sondern es findet auch weder in jener Durchdringung der beiden Naturen, noch in dieser Mittheilung ihrer Eigenschaften, vollkommene Gegenseitigkeit statt. Die Durchdringung ist nur von Seiten der göttlichen Natur eine active, von Seiten der menschlichen aber eine blos passive; mitgetheilt aber werden nur der menschlichen Natur von der göttlichen gewisse Vorzüge, wie Heiligkeit und Unsterblichkeit, ohne dass doch dagegen die göttliche Natur von der menschlichen das Leiden mitgetheilt bekäme; wesswegen man auch nicht sagen darf, Gott habe mittelst des Fleisches gelitten (*θεὸν διὰ σαρκὸς παθόντα*), sondern nur nach dem Fleisch (*σαρκί*), d. h. derselbe, welcher nach einer Seite Gott war, hat an seiner andern, menschlichen Seite, aber unfühlbar für

---

ἑτέρᾳ τὰ ἴδια, διὰ τὴν τῆς ὑποστάσεως ταυτότητα καὶ τὴν εἰς ἄλληλα αὐτῶν περιχώρησιν.

10) Ebend. 3: *Οἰκειοῦται τὰ ἀνθρώπινα ὁ λόγος· αὐτοῦ γάρ ἐστι τὰ τῆς ἁγίας αὐτοῦ σαρκὸς ὄντα· καὶ μεταδίδωσι τῇ σαρκὶ τῶν ἰδίων.*

11) A. a. O. 19: *Οὔτε τὰ ἀνθρώπινα ἀνθρωπίνως ἐνήργησεν· οὐ γὰρ ψιλὸς ἦν ἄνθρωπος· οὔτε τὰ θεῖα κατὰ θεὸν μόνον· οὐ γὰρ ἦν γυμνὸς θεός· ἀλλὰ θεὸς ὁμοῦ ὑπάρχων καὶ ἄνθρωπος.*

ihn als Gott, gelitten.[12]) — Allein, wer soll alsdann das Leiden empfunden haben? Der Sohn Gottes, die zweite Person in der Dreieinigkeit, nicht: also Christus als menschliche Person. Doch Person soll er ja eben als Mensch nicht gewesen sein; sondern das Persönliche in ihm soll der göttliche λόγος gebildet haben. Folglich litt in Christo weder die göttliche Person, die ja leidensunfähig ist, noch die menschliche, dergleichen in ihm gar keine vorhanden war; sondern was die Leiden empfand, kann nur seine unpersönliche menschliche Natur gewesen sein. Ist aber ein solches Verhältniss vorzustellen? und kann ein Leiden ein menschliches heissen, welches nicht in das persönliche Selbstgefühl aufgenommen wird? Da es aber ein göttliches zugestandenermaſsen nicht sein soll, so ist für das gottmenschliche Leiden eigentlich gar kein Subject vorhanden, und sein angeblich übermenschlicher Werth sinkt zum untermenschlichen herab, da es ja nicht einmal, wie anderes menschliche Leiden, von einer Person empfunden wurde. Doch diess war der Erlösungslehre vorgegriffen; hieher gehört nur die Frage, ob denn das eine persönliche Vereinigung des Sohnes Gottes mit der menschlichen Natur heissen kann, wo dieser gleichsam die Nerven unterbunden sind, wo sie wie ein erfrorenes Glied, ja wie ein Schuh oder Stiefel, an jenem hängt, welcher von den demselben beigebrachten Stichen und Schlägen nichts empfindet?

In der Gestalt, in welcher wir sie bei Johannes Damascenus finden, ging die Lehre von der Gemeinschaft beider Naturen in Christo im Wesentlichen unverändert durch das Mittelalter hindurch. Erst die Reformation brachte unerwarteterweise eine Theorie

---

12) 7: Καὶ αὕτη μὲν (ἡ θεία φύσις) τῶν οἰκείων αὐχημάτων τῇ σαρκὶ μεταδίδωσι, μένουσα αὐτὴ ἀπαθὴς καὶ τῶν τῆς σαρκὸς παθῶν ἀμέτοχος.

in neue Bewegung, von welcher man doch glauben sollte, dass sie mehr der scholastischen Speculation, als dem unmittelbaren religiösen Bedürfniss angehöre. [13]) Auch kam der Anlass aus einem andern Dogma. Gegen die lutherische Vorstellung von wirklicher Gegenwart des Leibs und Blutes Christi im Abendmahl hatten sich die Schweizer auf die Lehre der Schrift berufen, welcher zufolge Christus gen Himmel gefahren sei, und zur Rechten Gottes sitze. Ganz wohl! — erwiederte LUTHER — Christus ist zur Rechten Gottes: aber Gottes rechte Hand ist nicht ein sonderlicher Ort im Himmel, sondern es ist die allmächtige Gewalt Gottes, und mit ihr sein Wesen, welches aller Orten, auch in dem geringsten Baumblatte, gegenwärtig ist. Sitzt also Christus zur Rechten Gottes, so ist sein Leib allgegenwärtig. [14]) Von diesen Sätzen räumte ZWINGLI sowohl die Vorstellung von der rechten Hand Gottes, die sie enthalten, als den Schluss daraus auf die Allgegenwart Christi, ein; aber der weitere Schluss aus der Allgegenwart Christi auf die seines Leibes oder seiner menschlichen Natur beruhte auf einer Vorstellung von dem Verhältniss der beiden Naturen in Christo, die ZWINGLI nicht theilen konnte. In der Person Christi — lehrte er — sind göttliche und menschliche Natur so zusammengefügt, dass jede ihre Eigenschaften behalten, und nach ihrer eigenen Art gewirkt und beziehungsweise gelitten hat. So hatte Christus nach seiner göttlichen Natur alle Dinge in seiner Gewalt, während er nach seiner menschlichen unter dem Kaiser

[13]) Hatte doch MELANCHTHON selbst in der ersten Ausgabe seiner *loci* noch gesagt: *Hoc est Christum cognoscere, beneficia ejus cognoscere; non quod isti (scholastici theologistae) docent, ejus naturas, modos incarnationis, contueri.*

[14]) S. PLANCK, Geschichte des protest. Lehrbegriffs, II, S. 470 ff.

stand; nach jener wusste er alle Dinge, nach dieser erklärte er, den Tag seiner Wiederkunft wisse auch der Sohn nicht, u. s. f. Dabei ist aber nach Zwingli eine eigenthümliche Ausdrucksweise der Schrift zu bemerken. Sie bedient sich nämlich oft einer Redefigur (*alloeosis* nennt sie Zwingli), mittelst welcher sie beide Naturen gegen einander verwechselt, d. h. entweder das Ganze nennt, was beide sind, und doch nur Eine meint, oder die eine nennt und die andere versteht.[15]

Allein wenn nun — entgegnete Luther — nach dieser Redefigur in der Stelle Luc. 24, 26, wo es heisst: musste nicht Christus solches leiden u. s. f., das Leiden nur auf die menschliche Natur bezogen werden dürfte, wo bliebe die erlösende Kraft seines Leidens? Darum hüte dich — ruft er — vor dieser Alloösi; denn sie ist eine Teufelslarve, und richtet zuletzt einen solchen Christum zu, nach dem ich nicht gern wollte ein Christ sein. Denn wo ich das glaube, dass allein die menschliche Natur für mich gelitten hat, so ist mir Christus ein schlechter Heiland, und bedarf wohl selbst eines Heilandes. — Nahm denn nun aber demnach Luther an, dass auch die göttliche Natur Christi mit der menschlichen gelitten habe? — Wenn hier, fährt er fort, die alte Wettermacherin, Frau Vernunft, der Allöosis Grofsmutter, sagen würde: ja, die Gottheit kann nicht leiden und sterben! sollt du antworten: das ist wahr; aber dennoch, weil Gottheit und Menschheit in Christo Eine Person ist, so gibt die Schrift um solcher Einigkeit willen auch der Gottheit Alles, was der Menschheit widerfährt, und umgekehrt. (Doch das ist ja gerade dasselbe, was Zwingli mit seiner *alloeosis* sagen wollte. Nein! erwiederte Luther, bei ihm ist es blofse Redefigur, welcher nichts in der

[15]) Planck, a. a. O. S. 489 ff.

Wirklichkeit entspricht; nach mir aber wird es so gesagt) Und ist auch also in der Wahrheit. Denn das musst du ja sagen: die Person leidet und stirbt. Nun ist die Person wahrhaftiger Gott: darum ist's recht geredet: Gottes Sohn leidet; denn obwohl das eine Stück, dass ich so sage, nicht leidet, so leidet dennoch die Person, welche Gott ist, am andern Stück, nämlich an der Menschheit.[16] — Vielmehr jedoch ist es falsch geredet nach den eigenen Voraussetzungen der kirchlichen Lehre, dass die Person in Christo leide; denn die Person in ihm ist die göttliche des λόγος, und diese ist nach kirchlicher Lehre des Leidens unfähig. Dass aber die Person in Christo gelitten habe, welche doch ganz auf die Seite der göttlichen Natur gestellt war, diesen innern Widerspruch theilte auch Zwingli mit Luther und der älteren Kirchenlehre; nur, dass darum auch der göttlichen Natur Christi das Leiden beigelegt werden könne, läugnete er: wiederum wollte auch Luther diess Letztere nicht behaupten; aber die ausdrückliche Verneinung davon schien ihm auch das Erstere aufzuheben; er wollte nicht läugnen lassen, was er doch selbst nicht behauptete, weil es ihm eine Verneinung dessen in sich zu schliessen schien, was doch auch der Gegner bejahte.

Nach diesen Bestimmungen Luther's, der sich übrigens in seinen späteren Streitschriften derselben nicht weiter bedient hatte, wurde sofort in der Concordienformel und von den ihr folgenden lutherischen Dogmatikern folgende Theorie ausgebildet. In Christo sind göttliche und menschliche Natur in Verbindung getreten durch den im Leibe der Maria vollzogenen Act der *unitio personalis* oder der ἐνανθρώπησις. Folge dieses *actus* ist der *status* der *unio personalis*, oder die

---

[16]) Planck a. a. O. S. 490 f.

bleibende Vereinigung beider Naturen in seiner Person. Vermöge dieses Vereintseins findet zwischen beiden Naturen eine Gemeinschaft statt, oder das *consequens reale* der *unio personalis* ist die *communio naturarum.* Diese Gemeinschaft ist weder eine solche, vermöge deren die eine Natur in die andere verwandelt, oder beide so vermengt worden wären, dass sie eine von jeder Natur für sich verschiedene Mischung bildeten;[17]) noch ist sie aber auch so lose, dass in derselben keine Natur von der andern etwas, als höchstens den leeren Namen und Titel, empfinge:[18]) sondern sie ist eine wahre und wirkliche, obwohl übernatürliche und unsagbare[19]) Vereinigung, in deren Folge jede der beiden Naturen, ohne doch ihre Eigenthümlichkeit zu verlieren, an den Eigenschaften der andern Theil nimmt.[20]) Das *consequens verbale* der *communio naturarum* sind die *propositiones personales*, d. h. solche Sätze, in welchen das concrete Substantivum der einen Natur von dem concreten Substantivum der andern ausgesagt wird: z. B. Gott ist Mensch (in Christo), der Mensch (Christus) ist Gott (nicht abstract: Christi Gottheit ist seine Menschheit); Sätze, die aber nicht bloſse Redefiguren

---

[17]) Stehende Vergleichung für eine solche *confusio aut naturarum exaequatio: qualis fieri solet, cum ex melle et aqua mulsum conficitur; talis enim potus non amplius aut aqua est mera aut mel merum, sed mixtus quidam ex utroque potus.* Form. Concord. Sol. decl. VIII, 19.

[18]) Stehendes Bild: *qualis combinatio fit, cum duo asseres conglutinantur, ubi neuter alteri quicquam confert aut aliquid ab altero accipit.* F. Conc. Epit. VIII, 9.

[19]) *plane ineffabilis*, F. Conc. Sol. decl. VIII, 19. Dieser Ausdruck zeigt uns schon, wie viel Uhr es mit der so bezeichneten Lehre ist.

[20]) Solenne *similitudines: animae et corporis, item ferri candentis,* a. a. O.

sind, weil sie in der *communio naturarum* ihren realen Grund haben. Wie aber die Naturen durch ihre Eigenschaften und Wirkungen sich bethätigen, so die Gemeinschaft der Naturen durch die Mittheilung ihrer Eigenschaften und Thätigkeiten: oder das *consequens reale* von der *communio naturarum* ist die *communicatio idiomatum.* Wird das durch diese Gesetzte in Worte gefasst, so werden, wie oben die eine Natur von der andern prädicirt worden war, so hier die eine Natur oder die Person mit den Eigenschaften der andern oder beider Naturen in Verbindung gebracht: d. h. das *consequens verbale* der *communicatio idiomatum* sind die *propositiones idiomaticae.* Rein logisch betrachtet kann es dieser Aussagen viererlei geben, oder genauer zwei Arten, deren jede wieder zwei Unterarten in sich begreift; denn entweder werden Person und Naturen nach ihren Eigenschaften, oder Natur und Natur in das Verhältniss von Subject und Prädicat gesetzt, wobei nun dort entweder die Person oder die Natur, hier die eine oder die andere Natur mit ihren Eigenschaften, Subject oder Prädicat sein kann. So ist mithin

1) die ganze Person das Subject, welchem Eigenschaften bald der göttlichen, bald der menschlichen Natur als Prädicate beigelegt werden — *genus idiomaticum* genannt. Hienach kann also, und zwar mit wirklichem Grunde, ohne Redefigur, sowohl gesagt werden: Christus ist von Ewigkeit aus Gott, als: er ist in der Zeit aus Maria geboren; das Erste nach seiner göttlichen, das Andere nach seiner menschlichen Natur (was auch in der heiligen Schrift nicht selten durch Beisätze wie σαρκὶ oder πνεύματι ausdrücklich angezeigt wird), aber beides er selbst.[21]) Eine Verwirrung brachten die Dogmatiker in dieses *genus* der

---

[21]) S. Form. Concord. VIII, 36 ff; Quenstedt, III, p. 96.

propositiones idiomaticae dadurch herein, dass sie, statt an dem logischen Subjecte festzuhalten, welches hier immer nur die ganze Person des Gottmenschen sein kann, die möglichen Verschiedenheiten des grammatischen Subjects berücksichtigten, und nun drei ganz überflüssige Unterabtheilungen darnach aufstellten, ob jenes logische Subject wirklich auch grammatisch nach seiner ganzen Persönlichkeit, oder ob es nur nach einer oder der andern seiner Naturen bezeichnet sei. Denn wozu sollte es, innerhalb des *genus idiomaticum* noch insbesondere *a*) von *ἀντίδοσις* zu reden, wenn der ganzen, auch grammatisch so bezeichneten Person (Christus, Gottmensch) Eigenschaften der einen oder andern Natur beigelegt wurden;[22]) da diess eben das *genus idiomaticum* selber war, nur mit der in logischer wie theologischer Hinsicht gleichgültigen Bestimmung, dass das logische Subject auch grammatisch vollständig zum Ausdrucke kam? zu reden ferner *b*) von *κοινωνία τῶν θείων*, wenn dem nach seiner menschlichen Natur bezeichneten Gottmenschen göttliche,[23]) endlich *c*) von *ἰδιοποίησις*, wenn umgekehrt dem nach seiner göttlichen Natur bezeichneten Christus menschliche Eigenschaften beigelegt wurden;[24]) da, wenn doch auch durch das *concretum* nur der göttlichen oder der menschlichen Natur immer der ganze Gottmensch gemeint war, der Unterschied lediglich den grammatischen Ausdruck betraf?[25])

---

[22]) Z. B. *Christus est ex patribus secundum carnem, Rom.* 9, 5; oder *Jesus Christus heri et hodie, ipse et in saecula, Hebr.* 13, 8. Quenst. p. 96.

[23]) Z. B. *Filius Mariae est genitus ab aeterno.*

[24]) *Auctor vitae est interfectus, Act.* 3, 15.

[25]) Dessen Gleichgültigkeit Johannes Damascenus besser erkannte, s. oben Anm. 8.

2) Der zweite mögliche Fall ist nun, dass das Subject umgekehrt die eine oder die andere Natur ist, welcher Eigenthümlichkeiten der ganzen Person als Prädicate beigelegt werden. Da es (auch im Gegensatze gegen einseitige Erlösungstheorien im Reformationszeitalter, wovon später) von besonderer Wichtigkeit war, die zur Erlösung gehörigen Thätigkeiten, welche in einzelnen Stellen der Schrift nur seiner einen oder andern Natur zugeschrieben scheinen konnten, seiner ganzen Person zuzueignen, so wurde dieses *genus* vorzugsweise auf jene Thätigkeiten (ἀποτελέσματα) bezogen, und *apotelesmaticum* genannt. Mochte hienach gesagt werden: das Blut Jesu von Nazaret reinigt uns von Sünden, so war hierunter nicht blos das Blut eines Menschen, sondern des Gottmenschen; oder hiess es: der Sohn Gottes ist für uns gestorben, so war dieser nicht rein als solcher, sondern als menschgewordener, verstanden, sofern im Werke der Erlösung zwar jede Natur das ihr Eigenthümliche, doch nicht ohne Theilnahme der andern, wirkte.[26]) — Der dritte mögliche Fall sofort, oder der erste der zweiten Gattung, in welcher, wie bisher Person und Naturen, so jetzt Natur und Natur in Verhältniss treten, ist

3) der, dass von der menschlichen Natur in Christo als dem Subjecte Eigenschaften der göttlichen (αὐχήματα) prädicirt werden — *genus auchematicum* oder *majestaticum*.[27]) In den Bereich dieses *genus* fällt nun

---

[26]) Quenstedt, p. 108. Vgl. Form. Conc. VIII, 46 f. In der Bestimmung, was hiebei Subject, und was Prädicat sein müsse, findet auch hier bei den alten Dogmatikern Verwirrung statt; richtig Hase im Hutterus rediv. p. 256: *Genus apotelesmaticum continet eas propositiones, quibus — actiones, ad opus redemtorium, ad totam inde personam pertinentes, de altera tantum natura vel ejus concreto praedicantur.*

[27]) Quenst. p. 104; F. Concord. VIII, 48 ff.

der Kampfplatz zwischen Lutheranern und Reformirten in dieser Lehre. Dass der Person Christi die Eigenschaften und Wirkungen jeder von beiden in ihr vereinigten Naturen im vollsten Sinne zukommen, gestanden auch die Reformirten zu; dass aber darum auch eine Natur der andern das Ihrige wirklich mittheile, läugneten sie.[28] Diess drückte man reformirter Seits mit einer Unterscheidung, die sich dem Wesen nach schon bei Johannes Damascenus findet, auch so aus: nur vom *concretum* der menschlichen Natur Christi, d. h. von seiner nach der menschlichen Natur bezeichneten Person, nicht aber von dem *abstractum* dieser Natur — also vom Menschen Christus, nicht von der Menschheit Christi, — dürfe Göttliches ausgesagt werden, und umgekehrt.[29] *Propositiones abstractivas* nun wollten die Lutheraner hier so wenig wie oben bei den *propositiones personales* aufstellen; nicht der menschlichen Natur Christi abgesehen von ihrer Vereinigung mit der göttlichen in seiner Person, sondern nur in und vermöge dieser Vereinigung, sollten göttliche Prädicate zukommen.[30] Doch unterschieden sie zwischen dem *subje-*

---

[28]) S. die Admonitio Neostadiensis, p. 66 (bei Planck, a. a. O. VI, S. 776): *Naturis singulis in persona Christi realiter communicari proprietates essentiales alterius naturae, negamus et pernegamus cum scriptura et universa orthodoxa ecclesia. Personae autem Christi utriusque naturae nomina, proprietates et operationes omnes communicari realissime, cum iisdem asserimus.* Mit den Reformirten stimmen hier die Katholiken zusammen, s. Bellarmin. de Christo III, 9: *Quae — communicatio — est realis quidem, sed respectu hypostasis utriusque naturae, non autem respectu ipsarum naturarum.*

[29]) Admonit. Neostad. a. a. O.: *Hoc est illud quod dicitur, permutari praedicata seu attributa Christi de subjectis concretis tantum, non autem de abstractis; h. e. de Deo, seu persona a deitate sua denominata, vere et realiter praedicari humana, — non autem humana de deitate aut divina de humanitate.*

[30]) Quenst. p. 99: *Consideratur — humana natura non seorsim*

ctum quod und dem *subjectum quo* dieser Mittheilung göttlicher αὐχήματα: jenes sei der Gottmensch, dieses seine menschliche Natur. D. h. dem ganzen Gottmenschen seien göttliche Eigenschaften mitgetheilt, aber sie seien ihm mitgetheilt nach der Seite seiner menschlichen Natur, da er nach seiner göttlichen sie von jeher besessen habe.[31]) Hier thut sich die Differenz der lutherischen Lehre von der reformirten (und katholischen) hervor, welche mit dem Unterschiede dieses dritten *genus* vom ersten zusammenfällt. Während dort nur gesagt worden war: Christus, d. h. seine Person, ist allmächtig, allwissend, nämlich nach seiner göttlichen Natur, — wird hier gesagt, vermöge ihrer persönlichen Vereinigung mit der göttlichen Natur sei auch seine menschliche allmächtig u. s. f. In der That waren hiemit dem *abstractum* der menschlichen Natur, d. h. ihr freilich nicht ausser der Person, aber doch nicht blos dieser, sondern auch der in ihr begriffenen menschlichen Natur für sich, Eigenschaften der göttlichen mitgetheilt;[32]) wogegen die Reformirten protestirten: und diese Mittheilung sollte eine reale sein, während die Reformirten sie nur als verbale (vermöge der *alloeosis*) gelten liessen.[33])

---

per se subsistens et ex natura sui, sed quatenus ea suis constans proprietatibus unita est τῷ λόγῳ *etc.* p. 104: *Locutio haec: caro est vivifica, non est, si accurate loquaris, abstractiva, seu praedicatio in abstracto;* — denn (103) *per carnem — non intelligitur abstractum naturae humanae etc.*

31) Quenst. p. 103.

32) Buddeus, instit. IV, 2, 16 (p. 762 f.) lässt dieses *genus* geradezu darin bestehen, *quod humana Christi natura, in se quidem, seu abstracte, sed intra unionem tamen personalem spectata, omnium perfectionum divinarum etc. particeps facta est.*

33) Heidegger, corpus doctr. chr. loc. XVII. de pers. Chr. 48

Gegen diese lutherische Lehre erhoben nun, wie natürlich, die Reformirten, mit welchen sich hierin die Katholiken vereinigten, die Anklage auf Vermischung der Naturen und insbesondere auf eutychianische Vergöttlichung der menschlichen.[34] Die Eigenschaften Gottes seien von Gott selbst nicht verschieden: der menschlichen Natur göttliche Eigenschaften mittheilen, heisse sie zur göttlichen machen.[35] Allein die Lutheraner unterschieden den wesentlichen Besitz göttlicher Eigenschaften von dem persönlichen, oder den eigenthümlichen vom geliehenen. Dass die Eigenschaften als wesentliche von der Natur, die ihr Subject ist, nicht getrennt und einer andern Natur als nunmehr wesentliche Eigenschaften dieser andern mitgetheilt werden können, darin waren sie mit den Reformirten einverstanden,[36] und betrachteten demnach die Eigen-

---

(bei Baumgarten, Polemik, II, S. 79): *Communicatio haec idiomatum respectu personae realis, respectu naturarum verbalis est — quia persona utriusque naturae proprietates sibi vindicat — sed una natura suas proprietates in aliam minime transfert.*

[34]) Bellarmin. de Christo, III, 10: *Si communicantur vere et realiter propria unius naturae alteri naturae et contra: ergo non manent distinctae et inconfusae proprietates. Quomodo enim manent distinctae, si humana natura habet divinas, et divina natura habet humanas proprietates?*

[35]) Heidegger a. a. O. 47: *Deitatis attributa nihil aliud quam deitas sunt; quia non sicut corpus a pondere corporis, ita deitas ab immensitate differt. Si igitur proprietates deitatis humanitati realiter communicarentur, essentia ei communicaretur, neque amplius humanitas, sed deitas esset.* Ja, bald genug mussten die Lutheraner von einem Theologen aus ihrer eigenen Mitte hören, *ab Eutychianismo alienos non esse, quicunque divina attributa, quae reapse idem sunt cum essentia divina, humanitati attribuunt.* G. Calixt. disp. 3. de pers. Chr. bei Baumgarten a. a. O. S. 91.

[36]) Form. Concord. Sol. decl. VIII, 32: (*Indubitatum et extra controversiam positum est*) *quod propria non egrediantur sua subjecta,*

schaften der Allmacht, Allwissenheit u. s. f. in diesem Sinne als unveräusserliche und unmittheilbare Attribute der göttlichen Natur Christi. Aber ohne dass sie diess zu sein aufgehört hätten, und ohne dass die menschliche Natur Christi darum ihre eigenthümlichen Attribute, wie Körperlichkeit, Leidensfähigkeit u. s. w. eingebüsst hätte, sind sie in der persönlichen Vereinigung auch dieser mitgetheilt worden; nicht als Eigenthum, sondern zur Nutzniessung: so dass die menschliche Natur Christi nunmehr ausser ihren natürlichen Eigenschaften auch noch eine Anzahl geliehener zur Verfügung hat.[37]) Allein hiegegen stand den Reformirten eine doppelte Einwendung zu Gebot. Durch die Unterscheidung zwischen natürlichem und persönlichem, oder wesentlichem und geliehenem Besitze göttlicher Eigenschaften, erklärten sie, werde die Unhaltbarkeit der lutherischen Vorstellung nur schlecht verdeckt. Im Begriffe göttlicher Eigenschaften liege es, nur natürliche, nicht geliehene sein zu können.

---

h. e. quod quaelibet natura suas proprietates essentiales retineat, et illae non ab una natura separentur atque in alteram tanquam aqua de uno vase in aliud transfundantur.

[37]) Form. Conc. a. a. O. 12: *Credimus — assumtam humanam naturam in Christo non tantum essentiales et naturales proprietates habere et retinere: sed (quod) praeterea — per unionem personalem, qua cum divinitate mirando modo copulata est, —* (51) *etiam singulares — supernaturales — atque coelestes praerogativas majestatis — ac potentiae super omne — acceperit, ut ita humana in Christo natura — virtutem et operationem habeat non tantum ex suis naturalibus proprietatibus — aut quousque earum virtus et efficacia progreditur: sed praecipue secundum majestatem etc., quam per unionem hypostaticam accepit.* Vgl. Quenst. p. 165: *Aliud est esse omniscium etc. ex se et sua natura, et aliud esse omniscium etc.* ὡς κατ' ἄλλο, *nempe per — unionem personalem: non prius, sed posterius humanae naturae (in Christo) tribuimus.*

Allmächtig sein nicht durch sich selbst, sondern durch etwas Anderes (durch die *unio hypostatica*), ist ein Widerspruch, sofern eben in dem durch Anderes eine Unmacht liegt; und wer nicht wesentlich göttlich ist, der ist es auch nicht persönlich, weil eine göttliche Person göttliche Natur voraussetzt.[38] Doch diese Art der Mittheilung göttlicher Eigenschaften auch als an sich möglich zugegeben, so konnte sie doch, in Betracht der so entgegengesetzten Beschaffenheit der göttlichen und der menschlichen Natur, unmöglich stattfinden, ohne die Eigenthümlichkeit der letzteren aufzuheben. Gewiss kann keine Natur zugleich Eigenschaften an sich haben, die einander contradictorisch entgegengesetzt sind, d. h. von denen die einen gerade und lediglich die Verneinung dessen sind, was in den andern gesetzt ist.[39] So aber verhalten sich die Eigenschaften der göttlichen und der menschlichen

---

38) Heidegger a. a. O. 60: *Ficulnea folia sunt, cum deitatem omnipotentem etc. denominari* κατ' αὐτὸ *et* οὐσιωδῶς, — *at humanitatem* κατ ἄλλο, ὑποςατικῶς, — *regerunt.* — *Plane enim uti illud secundum aliud notionem deitatis, sic etiam omnipotentiae etc. corrumpit. Neque personaliter omnipotens et omnipraesens esse potest, qui non idem talis est essentialiter, quia persona divina essentiam divinam supponit, neque ab ea separari potest.*

39) Admonit. Neostad. p. 76: *Quod simul utriusque proprietates, humanas et divinas, humanae Christi naturae volunt tribuere, fabulae sunt vel pueris exsibilandae. Nulla enim natura in se ipsam recipit contradictoria.* Dadurch wird auch das Bild des glühenden Eisens als unbrauchbar nachgewiesen, p. 273: *Non vident, — non omnes proprietates ignis, sed eas duntaxat ferro communicari, quae naturam ferri non destruunt, ut calorem, mollitiem, fulgorem; non autem raritatem et levitatem ignis, motionem sursum. — Sic multa ineffabilia dona communicantur humanitati a deitate, sed nulla ipsam destruentia.* Diese der menschlichen Natur Christi verliehenen Gaben betrachteten die Reformirten nicht als *proprietates deitatis*, sondern als *habitualia dona creata* (s. Beza im Colloq. Mömpelgart. bei de Wette, kirchl. Dogm. S. 128); was schon ein Uebergang in den Socinianismus ist.

Natur grossentheils: wenn diese endlich, jene unendlich, jene allwissend, diese nicht allwissend ist u. s. f.

Hier sollte der lutherischen Lehre abermals eine Distinction helfen. Nicht alle göttlichen Eigenschaften sollen sich der menschlichen Natur Christi unmittelbar mitgetheilt haben, sondern so nur die sogenannten wirksamen Attribute, die ruhenden blos mittelbar.[40]) D. h. die Prädicate der Allmacht, Allwissenheit u. s. f. sollte man der Menschheit Christi unmittelbar beilegen können; die der Ewigkeit, Unendlichkeit u. s. w. hingegen nur durch Vermittlung von jenen, z. B.: das Fleisch Christi ist unendlich mächtig;[41]) — aber konnte man auch sagen, das Fleisch Christi sei von Ewigkeit allmächtig? Oder sagte man auch, die wirksamen Attribute der Gottheit seien der Menschheit Christi zum Besitz und Gebrauch, die unwirksamen aber nur zum Besitz, nicht zum Gebrauch, verliehen worden.[42]) Allein unwirksame Eigenschaften kann selbst Gott nur besitzen, nicht gebrauchen d. h. wirken lassen. Auch wiesen die Reformirten überdiess nach, dass der Unterschied zwischen ruhenden und thätigen Eigenschaften, als ein lediglich subjectiver, für Gott keine Geltung habe; dass überhaupt die Eigenschaften Gottes, weil identisch mit seinem Wesen, so wenig als dieses die einen von den andern getrennt werden können; dass mithin nur entweder alle oder keine sich an die menschliche Natur könnten mitgetheilt haben: und da nun von allen diess zu behaupten die Lutheraner selbst nicht wagten, so könne es mit keiner einzigen der Fall gewesen sein.[43])

---

[40]) Vgl. oben I. Bd. S. 546 f.

[41]) Quenstedt, p. 102.

[42]) Buddeus, p. 765.

[43]) Heidegger a. a. O. 60.



Jedenfalls, bemerkten die Reformirten, wenn die göttliche Natur sich mit der menschlichen nicht wirklich vereinigen konnte, ohne dieser ihre göttlichen Eigenschaften mitzutheilen: so konnte eben so wenig die menschliche Natur sich persönlich mit der göttlichen verbinden, ohne auf sie ihre Attribute überzutragen. Demnach müsste, wie von der menschlichen Natur Christi Allmacht, Allgegenwart u. s. f., so von seiner göttlichen Endlichkeit, Sterblichkeit u. dgl. ausgesagt werden; oder wenn diess nicht aus der persönlichen Vereinigung folgt, so folgt auch jenes nicht.[44] In der That würde erst mit Sätzen dieser Art die oben angefangene Eintheilung der *propositiones idiomaticae* voll, welche ein viertes Glied erheischt, das man dem *genus auchematicum* gegenüber füglich *genus ταπεινωτικὸν* nennen könnte. Ein solches jedoch lehnten die lutherischen Dogmatiker einstimmig ab, und erklärten, dass hier keine Gegenseitigkeit stattfinde, d. h. dass keineswegs, wie der menschlichen Natur in Christo göttliche, so auch seiner göttlichen menschliche Eigenschaften beigelegt werden dürfen.[45] Und zwar desswegen nicht, weil für's Erste in der Vereinigung und Durchdringung sich beide Naturen nicht gleich stehen, sondern die göttliche der active, die menschliche der passive Theil ist; weil zweitens der göttlichen Natur als einer vollkommenen und unveränderlichen nichts mitgetheilt werden kann; und weil drittens der Zweck der Vereinigung

---

[44]) Heidegger, a. a. O.: *Si porro divina natura humanae realiter uniri non potuit, nisi communicatis eidem proprietatibus suis: nec humana divinae realiter uniri potuit, nisi proprietatibus suis huic communicatis. Ita natura divina parem ob rationem finita, visibilis, mortalis etc. praedicari poterit: quod blasphemia non carere omnes fatentur.*

[45]) Quenstedt, p. 104: *In secundo genere* (nach seiner Anordnung) *non habet locum reciprocatio et alternatio etc.*

nicht war, der göttlichen Natur etwas zu geben oder zu nehmen, sondern lediglich, der menschlichen etwas zukommen zu lassen.[46]) Allein, was das Letzte betrifft, so war ja was der Menschheit durch Christum gegeben werden sollte, durch etwas bedingt, was die Gottheit sich selber nehmen musste: die Versöhnungslehre des orthodoxen Systems fordert schlechterdings einen leidenden Gott, mithin auch ein solches *genus*, wie es die lutherischen Dogmatiker ablehnen; dass (zum Zweiten) nur die göttliche Natur das Personbildende in Jesu gewesen, ist eine schon oben gerügte Einseitigkeit; und wenn (zum Ersten) göttliche und menschliche Natur sich als vollkommene und unvollkommene, unendliche und endliche entgegenstehen, so ist gleich unmöglich, dass die endliche von der unendlichen, als dass diese von jener, Eigenschaften annehme.

Nun aber lagen überdiess Stellen genug in der Schrift vor, in welchen dem Sohne Gottes eine solche Erniedrigung und Entäusserung wirklich zugeschrieben wurde: sich mit diesen auseinanderzusetzen, und zugleich der Versöhnungslehre ihre Stätte zu bereiten, wurde die Lehre von den Ständen Christi ausgebildet.

§. 63.

Die kirchliche Lehre von den Ständen Christi.

Wenn Jesus Matth. 8, 20. dem Schriftgelehrten, der sich ihm zur Nachfolge angeboten hatte, bemerklich macht, des Menschen Sohn habe nicht, wo er sein Haupt hinlege: so hat man hier nur an den Contrast dieser Niedrigkeit mit der irdischen Herrlichkeit zu denken, in welcher die Juden ihren Messias erwartet hatten; und ein ähnlicher Gedanke scheint auch in dem

---

[46]) Ders. p. 166.

paulinischen Ausspruch 2 Kor. 8, 9. zu liegen, um uns zu bereichern, habe Christus, obwohl er reich war, Armuth gelitten. Wie hierauf nach dem Tode Jesu der Glaube an seine Erhebung zur Rechten Gottes sich bildete, konnte hinfort auch im Contraste mit dieser nachherigen Erhebung das glanzlose und leidensvolle Leben Jesu als ein Stand der Niedrigkeit erscheinen: und nachdem ein ähnlicher Zustand der Herrlichkeit, wie er zunächst nach seinem Tode angenommen worden war, auch schon vor seiner Geburt sich angesetzt hatte, wurde die Niedrigkeit seines irdischen Lebens zur wirklichen Erniedrigung, zu einem Herabsteigen des λόγος aus seiner vorweltlichen Herrlichkeit bei'm Vater (Joh. 17, 5. 1, 9 ff.), zu einem freiwilligen Acte der Demuth und Menschenfreundlichkeit, vermöge welcher der Messias der gottähnlichen Gestalt und Würde, die er im Himmel besass, sich entäussert (ἑαυτὸν ἐκένωσε, *exinanivit Vulg.*), Menschengestalt angenommen, und sich im Gehorsam gegen Gott bis zum schmählichsten Tode erniedrigt hatte (ἐταπείνωσεν ἑαυτόν, Phil. 2, 5 ff). Die nach seinem Leiden eingetretene Herrlichkeit (Luc. 24, 26. 1 Tim. 3, 16) oder Erhöhung Jesu (*Θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσε, exaltavit)*, welche nach dieser Ansicht nur das Wiederannehmen seiner freiwillig abgelegten Würde war, stellte man zu paränetischen Zwecken auch wieder als eine Belohnung vor, die sich Jesus durch den im Stande der Erniedrigung bewiesenen Gehorsam verdient habe (Phil. a. a. O. Hebr. 2, 9.). Grundbestimmung dieser Erniedrigung war die Annahme einer wirklichen Menschennatur mit allen ihren Schwächen, ausgenommen die Sünde, zu welcher Jesus zwar versucht wurde, doch ohne sich durch dieselbe verführen zu lassen (Hebr. 4, 15).[1]

---

[1]) Zusammenstimmend mit der Theorie von einem Stande der

Nach diesen N.T.lichen Stellen und mit Rücksicht auf die evangelischen Berichte wurden sofort im apostolischen Symbol die Stationen angegeben, durch welche das erlösende Leben Christi von seinem Ausgang vom Vater bis zur Rückkehr zu demselben sich hindurchbewegt hatte. Als Subject der Erniedrigung erschien hienach auch den älteren Kirchenlehrern der Sohn Gottes oder der λόγος, und seine Erniedrigung war seine Menschwerdung und was damit zusammenhing[2]); wogegen man bei der Erhöhung, wie die Verfasser des Philipper- und des Hebräerbriefs, zugleich

---

Erniedrigung, auch im Gegensatz gegen die Sinnlichkeit der hellenischen Religion, las man in der älteren Kirche aus Jes. 53, 2 f. (Er hatte keine Gestalt noch Schöne u. s. f.) ein unansehnliches, ja hässliches Aeussere Jesu heraus. Clem. Alex. Paedag. III, 1: Τὸν Κύριον αὐτὸν τὴν ὄψιν αἰσχρὸν γεγονέναι, διὰ τοῦ Ἡσαΐου τὸ πνεῦμα μαρτυρεῖ· καὶ εἴδομεν αὐτὸν, καὶ οὐκ εἶχεν εἶδος οὐδὲ κάλλος· ἀλλὰ τὸ εἶδος αὐτοῦ ἄτιμον, ἐκλεῖπον παρὰ τοὺς ἀνθρώπους. Mit Bezug auf dieselbe Stelle räumt auch Origenes (c. Cels. VI, 75.) dem Celsus ein: ὁμολογουμένως τοίνυν γέγραπται τὰ περὶ τοῦ δυσειδὲς γεγονέναι τὸ Ἰησοῦ σῶμα· οὐ μὴν, ὡς ἐκτέθειται (ὁ Κέλσος), καὶ ἀγενές· οὐδὲ σαφῶς δηλοῦται ὅτι μικρὸν ἦν. Da jedoch die gleichfalls auf Christum bezogene Stelle, Ps. 45, 3 (Du bist der Schönste unter den Menschenkindern, holdselig sind deine Lippen u. s. f.) in entgegengesetzter Richtung wirkte, so glaubten andere, Jesu ausnehmende Schönheit zuschreiben zu müssen (Hieron. in Matth. 9, 9; vgl. die Anmerkung von de la Rue in seiner Ausgabe, wie auch von Mosheim in seiner Uebersetzung zu der angeführten Stelle des Origenes. Wie dieser beide Meinungen ausglich, kann man aus dem oben, §. 61. Anm. 8. Bemerkten abnehmen). Auch noch neuere Theologen leiten eine solche Beschaffenheit der Gestalt Jesu aus seiner übernatürlichen Erzeugung und seiner Sündlosigkeit ab (Quenstedt, p. 78; Mosheim, in der Uebers. der Schrift des Orig. gegen den Celsus, S. 720); woraus ferner die natürliche Unsterblichkeit folgte, da der Tod als der Sünden Sold dem Sündlosen nichts anhaben kann. Hievon bald mehr.

[2]) Orig. de princip. II, 6, 1: *Obstupescimus, quod eminens omnium ista natura (filius Dei) exinaniens se de statu majestatis suae, homo factus sit.*

an den Menschen Jesus dachte. Dabei übersahen jedoch denkende Lehrer nicht, dass eine wirkliche Erniedrigung und Entäusserung ihrer göttlichen Vorzüge und Thätigkeiten mit dem Begriffe der Gottheit unvereinbar sein würde. Daher sollte nun dem Sohne Gottes durch die Annahme der Knechtsgestalt nichts an seiner göttlichen Majestät entgangen sein. [3]) Aber in seinem menschlichen Leben kommen doch Züge des Nichtwissens (Marc. 13, 32), des allmähligen Wachsthums an Wissen (Luc. 2, 40), ohnehin des Leidens jeder Art, vor. Wir wissen aus dem vorigen §., dass man diese Züge auf Rechnung der Menschheit Christi schrieb, und seine Gottheit sich dadurch nicht berührt dachte. So sollte, während er als Mensch seinen Jüngern mit Grund der Wahrheit erklärte, Zeit und Stunde seiner Wiederkunft nicht zu wissen, er als Gott diess wohl gewusst haben; [4]) die Zunahme an Weisheit aber wurde, da der ihm inwohnende *λόγος* von jeher im Besitze absoluter Weisheit war, nur von der allmähligen Enthüllung derselben verstanden: [5]) womit das ganze Leben, und namentlich die Kindheit und Jugend Jesu, in doketischen Schein zerfloss. Denn von hier ist nur noch ein Schritt zu der Vorstellung des Scotus Erigena, Jesus sei gleich nach seiner

---

[3]) Athanas. contra Arianos orat. III, 38: *Ουδὲ γὰρ, ἐπειδὴ γέγονεν ἄνθρωπος, πέπαυται εἶναι θεός.* Augustin. de trin. I, 7: *Non sic accepit formam servi, ut amitteret formam Dei.*

[4]) Athanas. a. a. O. 43: *Δῆλός ἐςιν ὅτι καὶ τὴν περὶ τȣ̃ πάντων τέλȣς ὥραν ὡς μὲν λόγος γινώσκει, ὡς δὲ ἄνθρωπος ἀγνοεῖ. — Ἐπειδὴ γὰρ γέγονεν ἄνθρωπος, ȣ̓κ ἐπαισχύνεται διὰ τὴν σάρκα τὴν ἀγνοȣ̃σαν εἰπεῖν· ȣ̓κ οἶδα· ἵνα δείξῃ, ὅτι, εἰδὼς ὡς θεὸς, ἀγνοεῖ σαρκικῶς.*

[5]) Gregor. Naz. Orat. XX: Es werde von einer Zunahme der Weisheit in dem Kinde Jesus gesprochen nur *τῷ κατὰ μικρὸν ταῦτα παραγυμνȣ̃σθαι καὶ παρεκφαίνεσθαι.*

Geburt, ja schon im Mutterleibe allwissend gewesen,[6] und zu der Erzählung des apokryphischen Kindheitsevangeliums, er habe aus der Wiege heraus seine Mutter angeredet, und sich ihr als Gottes Sohn zu erkennen gegeben.[7]

Sorgfältigere Bearbeitung erfuhr diese Lehre seit der Reformation, und zwar vorzugsweise in der lutherischen Kirche, welche darauf angewiesen war, ihr Dogma von der *communicatio idiomatum* durch die Unterscheidung eines doppelten Standes Christi theils zu vollenden, theils zu decken. Doch eben vermöge jener Voraussetzung bekam diese Lehre hier sogleich dadurch eine etwas andere Wendung, dass als das Subject der Erniedrigung sowohl wie der Erhöhung nicht mehr der Sohn Gottes oder der λόγος ἄσαρκος, sondern im weiteren Sinne (als *subjectum quod*, wie die lutherischen Dogmatiker sich ausdrücken) die ganze Person des λόγος ἔνσαρκός, im engeren und eigentlichen Sinne aber (als *subjectum quo*) die menschliche Natur Christi gefasst wurde, sofern sie allein eines Abgangs und Zuwachses, überhaupt der Veränderung, fähig war.[8]

Worin nun eigentlich die Erniedrigung, und im Gegensatze dazu die spätere Erhöhung der menschlichen Natur Christi bestanden habe, das bestimmt die Concordienformel folgendermafsen. Vermöge der per-

---

[6]) De divis. nat. IV, 9: *Ipse qui solus natus est absque peccato in mundo, redemtor videlicet mundi, nunquam talem ignorantiam perpessus est, sed confestim ut conceptus et natus est seipsum et omnia intellexit, et docere ac loqui potuit.*

[7]) Evang. infant. ex arab. 1. (bei Fabric. Cod. apocr. N. T. I, p. 168 f.): *Jesum locutum esse, et quidem cum in cunis jaceret, dixisseque matri suae Mariae: Ego sum Jesus filius Dei etc.*

[8]) Quenstedt, III, p. 333: *Subjectum quo est natura humana, utpote quae sola deteriorationis capax est. — (Christus) nonnisi secundum carnem potuit pati, mori, deteriorari, meliorari et exaltari.*

sönlichen Vereinigung beider Naturen in Christo und der Mittheilung ihrer Eigenschaften habe seine menschliche Natur zwar schon im Mutterleibe göttliche Macht und Herrlichkeit besessen; aber dieser habe sich Christus, auch noch während seines folgenden irdischen Lebens, freiwillig enthalten, sie gleichsam verborgen oder verheimlicht, und nur in einzelnen Fällen — in seinen Wunderthaten und den Aeusserungen übernatürlichen Wissens — durch die umgenommene unscheinbare Hülle gleichsam hindurchblitzen lassen: wogegen nach der Himmelfahrt seine menschliche Natur in den Vollgebrauch aller derjenigen Vorzüge eingesetzt worden sei, die ihr vermöge ihrer Einheit mit der göttlichen zukommen.[9])

Diese Aeusserung der Concordienformel liess noch unbestimmt, ob der Mensch Jesus diese göttlichen Eigenschaften und Kräfte, die er von jeher besessen haben sollte, während seines Lebens auf Erden, mit Ausnahme der einzelnen ausserordentlichen Fälle von Wundern u. dgl., sonst wirklich habe ruhen lassen (sich derselben geäussert, nach dem deutschen Ausdruck der C. F.); oder ob er sie zwar immer in Thätigkeit gesetzt habe, nur aber (jene Ausnahmen abgerechnet) unmerklich und insgeheim. Und bald genug brach ein Streit hierüber aus. Da die persönliche Vereinigung beider Naturen und die Gemeinschaft ihrer Attribute keinem Wechsel unterworfen sein könne, so meinten die Tübinger Theologen, Christus als Mensch müsse auch während des Standes der Erniedrigung schon, wie jetzt in seiner Erhöhung, allgegenwärtig gewesen sein, und selbst aus seinem Grabe heraus die Welt regiert haben; nur habe er damals diese Thätigkeiten unter der Knechtsgestalt verborgen gehalten:[10])

---

9) Form. Concord. Sol. decl. VIII, 25 f. p. 767.

10) Quenstedt, p. 390: *Theologi Tubingenses, D. Luc. Osiander,*

wogegen die Giessener lehrten, er habe sie gar nicht ausgeübt, obwohl er im Besitze der zu ihrer Ausübung erforderlichen Eigenschaften schon damals gewesen sei. Einverstanden also waren beide Theile in Bezug auf die menschliche Natur Christi während seines irdischen Lebens über die κτῆσις göttlicher Eigenschaften; aber in Betreff der χρῆσις nahmen die Tübinger eine blosse κρύψις, die Giessener eine völlige κένωσις an. Zur Schlichtung des, nach QUENSTEDT's Ausdruck, *magna cum acerbitate nec absque scandalo* geführten Streites, in welchen selbst die beiderseitigen Regierungen sich legten; aufgefordert, entschieden die sächsischen Theologen für die κένωσις, also für die wirkliche Enthaltung vom Gebrauche göttlicher Eigenschaften, indem sie sich nur darin den Tübingern näherten, dass sie mit der Concordienformel annahmen, zum Behuf seiner Wunder habe Jesus von seinen göttlichen Eigenschaften Gebrauch gemacht.[11] Hienach wurde der Stand der Erniedrigung als derjenige Zustand des Gottmenschen Christus bestimmt, während dessen er sich nach seiner menschlichen Natur des vollen und beständigen Gebrauchs der göttlichen Eigenschaften enthielt, welche dieselbe in Folge der persönlichen Vereinigung mit der göttlichen besass.[12]

Fällt nun hier freilich an der Vorstellung der Würtembergischen Theologen das Abenteuerliche von selbst in die Augen: so ist es doch auch in der kirchlich gewordenen Theorie stark genug aufgetragen. Denn

---

D. Melch. Nicolai et D. Theod. Thummius — statuerunt, Christum secundum humanam naturam in ipso statu exinanitionis, quin et in ipsa morte, coelum et terram potenter et omnipraesenter gubernasse.

11) Vgl. über diesen Streit, ausser QUENSTEDT a. a. O., noch PLANCK, Geschichte der protest. Theol. von der Concordienformel an, S. 65 ff.

12) QUENSTEDT, p. 338.

was soll denn ein Besitz z. B. der Allwissenheit, ohne Gebrauch derselben heissen? Man höre, wie Quenstedt nach dieser Theorie die schon angeführte Stelle Marc. 13, 32 erklärt: Ich Christus, als Mensch, mache jetzt, im Zustande der Erniedrigung, von der göttlichen Allwissenheit, die ich zwar besitze, doch keinen vollen Gebrauch, so dass ich jetzt in der That den Zeitpunkt des jüngsten Tages nicht weiss.[13] Doch es kommt noch besser. Schon vom ersten Augenblicke der Empfängniss an, sagt derselbe Quenstedt, nach einer Andeutung der Concordienformel, konnte Christus, und zwar nach seiner menschlichen Natur (das war mehr als selbst Scotus Erigena und das Kindheitsevangelium behauptet hatten), Alles wissen, weil auch in dem erniedrigten Fleisch die ganze Fülle der Gottheit wohnte, und alle Schätze göttlicher Weisheit und Erkenntniss verborgen waren (Kol. 2, 3. 9); aber aus freiwilliger Entsagung mochte er sich dieses Wissens, wie seiner übrigen göttlichen Eigenschaften nicht in vollem Maſse und ununterbrochen bedienen.[14] — Freilich monströse Vorstellungen! aber man bedenke, ob bei den kirchlichen Voraussetzungen etwas Anderes zu machen war? Sollte der Sohn Gottes, ein allmächtiges Wesen, Regent der Welt, ewige, sich gleichbleibende Actualität, mit einem gewordenen, beschränkten Menschen vereinigt werden, so waren nur zwei Wege offen: entweder musste sich der Gott in die menschliche Endlichkeit zusammenziehen und dem menschlichen Werden unter-

---

[13]) Ders. p. 179.

[14]) Solche Stellen muss man im Original lesen (a. a. O.): *Potuit Christus secundum carnem assumtam a primo conceptionis momento omnia nosse actu, quia etiam in carne exinanita tota deitatis plenitudo habitavit etc. — sed ob intervenientem spontaneam exinanitionem scientia illa et reliquis sibi quoad carnem communicatis αὐχήμασι divinis plenarie et incessanter uti noluit.*

werfen, so dass er wirklich im Mutterleibe mit dem Menschen bewusstlos geschlummert, nach der Geburt allmählig sich entwickelt, und zeitlebens der Theilnahme an der Weltregierung entsagt hätte: damit aber war seine Gottheit aufgehoben, und die Kirche mithin, welche derselben bedurfte, konnte diesen Weg nicht gehen. So blieb nur der andere: während der Mensch sich allmählig vom Embryo bis zum männlichen Alter entwickelte, blieb der Gott sich gleich in seiner absoluten Actualität; während der Mensch im Schiffe bewusstlos schlief, war der Gott allwissend; während der Mensch am Kreuze hing und im Grabe lag, regierte der Gott alle Dinge. Diess ist der allgemeine Boden der kirchlichen Vorstellung: aber freilich wäre hiemit die Einheit der Person Christi völlig zerrissen. Daher zog man auch seine menschliche Natur zur Theilnahme an den Vorzügen der göttlichen herüber: doch damit setzte man den schreiendern Widerspruch, dass nun diese Eine menschliche Natur einerseits dem allmähligen Werden entnommen, allwissend und allmächtig, und doch andrerseits als allmählig werdend und beschränkt in Kraft und Wissen, gedacht werden sollte. Sie war Letzteres auch gar niemals wirklich, sondern immer nur Ersteres, aber verborgener Weise! sagten die Einen: — wodurch das ganze menschliche Leben Christi in ein täuschendes Gaukelspiel sich auflöste. Sie besass jene Vorzüge der göttlichen Natur, sagten die Andern, aber enthielt sich in der Regel ihres Gebrauchs: — also bisweilen doch war Christus als Mensch, mit dem menschlichen Baue seines Gehirns u. s. f., allwissend und allmächtig; ja ebensogut hätte seine menschliche Natur schon in Mutterleibe, mithin als Embryo, Alles wissen, die Welt regieren können, — es lag nur an seinem freien Willen, dass sie es nicht that!

Die gleiche Monstrosität wird sich sofort auch an

den einzelnen Stationen der beiden Stände Christi zeigen. Als Anfangspunkt des Standes der Erniedrigung würde die Empfängniss festgesetzt: was aber auf dem Standpunkte der Concordienformel dahin näher zu bestimmen war, dass die Empfängniss nicht selbst schon eine Erniedrigung gewesen, da durch sie vielmehr das Subject, welches sich erniedrigen sollte, die menschliche Natur Christi, erst zu setzen war; wohl aber nahm sofort gleich vom Augenblicke der Empfängniss ab die Erniedrigung damit ihren Anfang, dass der mit dem Sohne Gottes persönlich vereinigte Mensch nicht sogleich, wie nach seiner Himmelfahrt geschah, den Schranken von Raum und Zeit und der Endlichkeit überhaupt entnommen, und zur Theilnahme an göttlicher Macht und Herrlichkeit erhoben wurde. [15]) — In eben dieser Hinsicht, dass er sich zum Eintritt in die Welt des natürlichen Weges bediente, zählte man die Geburt als die zweite Station im Stande der Erniedrigung auf; wozu als weiterer Grund noch die Dürftigkeit seiner Eltern, das schlechte Unterkommen im Stalle u. s. w. kam. Doch leuchteten hier schon in der Engelerscheinung, dem Stern und dem Magierbesuche die Strahlen seiner höhern Würde hindurch. [16]) — Das dritte Moment im Stande der Erniedrigung, die Beschneidung, gab bereits durch Schmerz und Blutvergiessen ein Vorspiel des künftigen Leidens; während sie zugleich den Anfang jener Unterwerfung unter das Gesetz bildete, welche Jesus, der sie für sich nicht zu leisten schuldig war, aus freien Stücken über sich nahm. [17]) — Paradox lautet es sofort, dass auch das

---

15) Quenst. p. 338 ff.; Buddeus, Instit. IV, 2, §. 21. p. 781.

16) Ders. ebendas.

17) Quenstedt, p. 345; Budd. a. a. O.

Zunehmen an Alter und Weisheit als Moment der Erniedrigung gezählt wird;[18]) der Sinn ist aber, dass die durch ihre Vereinigung mit der göttlichen Natur an sich dem allmähligen Werden entnommene (das hiesse aber, als menschliche aufgehobene) menschliche Intelligenz Christi sich demselben dennoch unterwarf. Oder, genauer, fand man in der Stelle Luc. 2, 40 das natürliche Wissen der Menschheit Christi von dem ihr mitgetheilten göttlichen unterschieden: an ersterem nahm sie zu (προέκοπτε σοφίᾳ); während sie das letztere schon vom ersten Augenblick ihrer Entstehung durch die Empfängniss in absolutem Mafse besass (πληρούμενον σοφίας), aber nur in einzelnen Acten gebrauchen mochte.[19]) — Leiden und Gehorsam begleiteten Jesum sofort durch sein ganzes Leben: letzterer während seiner Jugend als Unterwürfigkeit unter seine Eltern (Luc. 2, 51); das Leiden als Armuth, Ermüdung, Hunger und Durst, als Versuchung des Teufels und Verfolgung durch seine Feinde, welche sofort sein Leiden im eigentlichen Sinn[20]) und seinen Kreuzestod herbeiführten.

An dem letzten Leiden Christi wurde besonders der Kampf in Gethsemane (Matth. 27, 46) hervorgehoben, welchem das kirchliche System insofern unterlag, als es hier in einem unauflöslichen Widerspruche stecken blieb. Mein Gott, warum hast du mich verlassen? kann

---

[18]) *Incrementum aetatis et sapientiae,* Gerhard, ll. theol. IV, c. 14.

[19]) Quenstedt, p. 175: *Alia — fuit sapientia in Christo secundum humanam naturam, qua plenus fuit statim a primo conceptionis momento, sc. divina et infinita per et propter unionem hypostaticam — cujus tamen opulentiae divinae* ἐνέργειαν *in diebus carnis non semper exeruit —. Alia in qua crescere poterat, quaeque augmentum admittebat, nempe humana et finita.*

[20]) Man unterschied daher zwischen *passio inchoata et consummata.* Quenst. p. 346 f.

offenbar nur ein solcher Mensch sagen, der mit Gott nicht persönlich vereinigt ist: wessen Persönlichkeit eben diese Vereinigung ausmacht, der könnte nicht eher so sprechen als bis seine Persönlichkeit eine ganz andere geworden wäre. Nun wird in der kirchlichen Lehre die Person Christi durch den Sohn Gottes gebildet; während die menschliche Natur in ihm, als unpersönlich, in jene göttliche Person nur aufgenommen ist. Jenen Ausruf könnte also nur der Sohn Gottes oder der *λόγος* gethan haben, da ausser diesem in Christo keine Person ist; und angerufen müsste er Gott den Vater haben, von dem er sich also verlassen gefühlt hätte. Nun aber wie will man sich diess vorstellen, ohne die Dreieinigkeit zu zerreissen und die Gottheit des Sohnes aufzuheben? So soll denn nicht der Sohn Gottes oder die göttliche Natur Christi sich von Gott dem Vater, sondern die menschliche Natur Christi soll sich von der göttlichen, und damit (da die *derelictio* — als *opus ad extra!* — den drei Personen gemein sei) von der ganzen Dreieinigkeit verlassen gefühlt haben. Allein die menschliche Natur, als unpersönlich für sich, konnte auch kein eigenes Selbstgefühl haben, mithin keinen Ausruf thun, sondern diesen müsste der Sohn Gottes in Christo gethan haben, der also über das, was er selber that, im Namen seiner menschlichen Natur bei sich selber Klage geführt, oder, da seine menschliche Natur kein von ihm verschiedenes Subject war, sich selbst verlassen haben müsste,[21] und richtiger gerufen haben würde: warum habe ich, als warum hast du mich verlassen?

---

[21]) Vor dieser ungeheuren Formel scheuen sich die lutherischen Dogmatiker im Geringsten nicht. Quenst. p. 355: *Λόγος ipse auxilium et solatium humanae naturae sibi unitae subtraxit, et ita eam ipsum dereliquit.*

Neue Schwierigkeit macht hierauf der Tod des Gottmenschen. Für's Erste nämlich sollte der Tod Jesu nach Joh. 10, 17 f. insofern freiwillig gewesen sein, als Christo nach seiner menschlichen Natur die Unsterblichkeit als *posse non mori* zukam. D. h. nicht blos in seinem eigenen Innern trug Christi Leib vermöge der persönlichen Vereinigung der menschlichen Natur mit der göttlichen und der Sündlosigkeit der ersteren keinen Keim der Auflösung; sondern auch jede ihm von aussen zugefügte Verletzung konnte er im Augenblick unschädlich machen: dass er es nicht that, war sein freier, auf das Wohl der Menschheit berechneter Entschluss.[22] Nun wird zwar wohl mit Recht darauf beharrt, dass demungeachtet die Juden seine Mörder bleiben, sofern sie Alles thaten, wodurch der Tod Jesu auf natürlichem Wege herbeigeführt werden musste: aber bei dem bleibt es doch andererseits auch, was Schleiermacher gegen diese Vorstellung bemerkt hat, wenn hienach Christus, um getödtet werden zu können, durch freiwillige Zurückhaltung des belebenden Einflusses, der aus seiner göttlichen Natur von selbst in seine menschliche einströmte, sich erst selbst sterblich machen musste, so hätte er ziemlich unmittelbar sich selbst getödtet.[23] Nun wurde aber ferner der Tod Jesu als reale nicht nur, sondern auch locale

---

[22]) Quenstedt, III, p. 360: *Erat Christus homo propter unionem personalem et sanctissimam naturam exceptus a lege moriendi*, d. h. (p. 78.) seinem Leibe kam Unsterblichkeit zu *ratione principii intrinseci, — quamquam mortale Christi corpus fuerit ab extrinseco et secundum voluntariam oeconomiam.* Also (360) *sponte — mortuus est, quia nec vires supernaturali auxilio restauravit, nec cruciatibus ad mortem disponentibus medicinam admovit.*

[23]) Glaubenslehre, II, S. 90 f.

Trennung seiner Seele von seinem Leibe gefasst. Wie ging es hiebei der persönlichen Vereinigung mit der göttlichen Natur? Zunächst läge der Gedanke, der Sohn Gottes habe sich an die Seele Jesu gehalten, und mit dieser vom Leibe sich getrennt. Allein dann wäre die persönliche Vereinigung beider Naturen so lange keine vollständige gewesen. Sehr bestimmt wird daher sowohl von katholischer als von protestantischer Seite gelehrt, dass auch dem von seiner menschlichen Seele verlassenen Leibe Christi die ganze Gottheit eingewohnt habe;[24] wesswegen der getödtete Leib Christi auch ohne die Auferstehung niemals der Verwesung anheimgefallen sein würde:[25] freilich ist man h. z. T. nicht mehr im Stande, sich eine persönliche Vereinigung Gottes mit einem Leichnam, und diesen im Besitz göttlicher Eigenschaften, vorzustellen.[26]

Auf *mortuus et sepultus* lässt schon das Symbolum apostolicum *descendit ad inferna* folgen; bekanntlich ein späterer Zusatz aus dem vierten Jahrhundert.[27] Darum war jedoch die Vorstellung, welche dabei zum Grunde liegt, den älteren Vätern nicht unbekannt; wie sie ja schon im N.T. vorkommt. Nicht blos in der Andeutung Eph. 4, 9, sondern in wirklicher Ausführung 1 Petr. 3, 18 f. 4, 6. Getödtet nach dem Fleisch —

---

[24]) Catech. Rom. IV, 5, q. 8: — *Cum divinitas nunquam divisa fuerit a corpore, quod in sepulcro conditum est, recte confitemur Deum sepultum esse.* Quenstedt, p. 361: *Mansit* — λόγος *in ipsa morte suppositum partium physice separatarum, corporis et animae, totaque natura divina in anima separata, et tota nat. div. in corpore terrae relicto fuit, sine ulla distractione et distensione.*

[25]) Ders. p. 78.

[26]) Bretschneider, Dogm. II, S. 215.

[27]) Dass der Zusatz dessenunerachtet Gültigkeit habe, begründet Calvin dadurch, dass er aus dem christlichen Gemeingefühl genommen sei: *ex communi piorum omnium sensu desumtam.* Inst. II, 16, 8.

heisst es hier — wieder auferweckt durch oder nach dem Geist, sei Christus in diesem Geiste hingegangen, um den Geistern im Gefängniss zu predigen, die einst zu Noah's Zeiten der göttlichen Bufsermahnung keine Folge geleistet hatten, und dafür in der Sündfluth umgekommen waren. Hienach liefsen nun, wie wir schon früher bei anderer Gelegenheit gesehen haben,[28] manche Kirchenlehrer Jesum, während sein Leib im Grabe lag, der Seele nach in den Hades steigen, um hier entweder — nach geistigerer Vorstellung — die empfänglichen unter den abgeschiedenen Seelen durch seine Predigt zu gewinnen, oder — sinnlicher — namentlich die Seelen der Erzväter mit Gewalt aus den Banden des persönlich gedachten Hades und des Satan zu befreien.[29] In dieser Bedeutung wird die sogenannte Höllenfahrt Christi auch im römischen Katechismus gefasst.[30] Fragt sich hienach, zu welchem der beiden Stände dieselbe gehöre, so würde sie, räumlich betrachtet, als *κατάβασις εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς* Eph. 4, 9 zum Stande der Erniedrigung zu rechnen sein; und auch die Function des Predigens, welche nur eine Fortsetzung der Predigt Christi auf Erden war, würde hiezu passen. Dagegen würde die andere Vorstellung von einer majestätischen Ankunft Jesu im Hades, der nun sich demüthigend die bis dahin festgehaltenen Seelen herausgeben muss, eher auf den

---

28) Oben, Band I, S. 271 f. Anm. 9.

29) Ersteres z. B. bei ORIGENES c. Cels. II, 43; letzteres besonders anschaulich ausgemalt im Evang. Nicodemi c. 24 ff., auch noch von LUTHER, s. PLANCK, Gesch. des prot. Lehrbegriffs, V, 1, S. 273. Vgl. übrigens die Sammlungen von de la RUE zu der Stelle des ORIGENES, und von SUICER, s. v. ᾅδης.

30) V, 6, 5: *Christus descendit, non ut aliquid pateretur, verum ut sanctos et justos homines ex misera illius custodiae molestia liberaret, eisque passionis suae fructum impertiret.*

Stand der Erhöhung führen: indess da nach katholischer Kirchenlehre dieser Act doch von der abgeschiedenen Seele Jesu, vor der Auferstehung, vorgenommen wurde, so liesse er sich auch so noch zum Stande der Erniedrigung rechnen, da der Stand der Erhöhung nach gewöhnlicher Vorstellung erst mit der Auferstehung sich eröffnet haben soll.

Sehr bestimmt wurde die Höllenfahrt Christi zum Stande der Erniedrigung geschlagen, ja als der tiefste Punkt derselben gesetzt, in einer Theorie, welche von den Worten A. G. 2, 24 ff. ihren Ausgang nahm. Hier wendet Petrus die Stelle Ps. 16, 10, wo David die Hoffnung ausspricht, Gott werde seine Seele nicht in der Unterwelt lassen, auf Christus an, indem er diese Befreiung dahin bestimmt, dass Gott ihm *τὰς ὠδῖνας τȣ̃ θανάτȣ* gelöst habe. Dass aber Christi Seele möglicherweise hätte können in der Hölle bleiben müssen, war gar nicht denkbar, wenn sie nur zur Predigt oder zur Befreiung der dort festgehaltenen Geister hinabgesendet war; und ebenso konnten die Todesschmerzen, deren Lösung die Rückkehr in das Leben zur Folge hatte, nicht die Leiden vor dem Tode sein, deren Lösung ja vielmehr der Tod herbeiführte. Schien so Alles auf Schmerzen nach dem Tode zu deuten: so konnte wirklich zum Behufe der stellvertretenden Genugthuung für uns, die wir ewige Höllenstrafen verdient hatten, eine Uebernahme auch dieser Schmerzen von Seiten Christi erforderlich scheinen. Demgemäss hatte nach einigen älteren Vorgängen Luther in einer Auslegung des 16. Psalm die Meinung ausgesprochen, Christus möge wohl in der Zwischenzeit zwischen seinem Tode und seiner Auferstehung die höllische Pein für uns erduldet haben;[31] auch Calvin war der

---

31) S. Planck, a. a. O. S. 254.

gleichen Ansicht, nur dass bei ihm nicht vollkommen deutlich wird, ob er dieses Leiden gerade in jenen Zeitpunkt und in die Oertlichkeit der Hölle verlegt;[32]) und endlich machte innerhalb der lutherischen Kirche um die Mitte des Reformationsjahrhunderts Äpin mit dieser Lehre Aufsehen, indem er sie, auf die oben dargelegten exegetischen und dogmatischen Gründe gestützt, als wesentliche und nothwendige Glaubenswahrheit aufstellte.[33]) Indess der kirchlichen Vorstellung war mit einem solchen Leiden ihres Christus hinter der Scene nicht gedient, sie wollte das versöhnende Leiden als Crucifix, wenn auch nur innerlich, anschauen; auch widerstrebte das Gepeinigtwerden in der Hölle der Würde Christi, dessen Niederfahrt in die Unterwelt man sich längst gewöhnt hatte, vielmehr als Triumphzug vorzustellen. Zum Glück hatte man auch von Luther selbst, und zwar aus späterer Zeit, eine Aeusserung, in welcher er sich, wiewohl mit geistreichem Skepticismus gegen alle näheren Bestimmungen der Vorstellung, doch im Ganzen für die gewöhnliche Meinung aussprach:[34]) und so wurde die Lehre, dass Christus nach seinem Begräbniss in die Unterwelt gestiegen sei, und ihre und des Teufels Macht gebrochen habe, gleichfalls mit Warnung vor unnützen Grübeleien,

---

[32]) Instit. II, 16, 10 ff. Die Aeusserung, an welcher die Entscheidung hierüber hängt, ist §. 12: *Si nunc roget quispiam, an tunc descenderit Christus ad inferos, quum mortem deprecatus est: respondeo, hoc fuisse exordium, unde colligi potest, quam diros et horribiles cruciatus perpessus fuerit, quum se ad tribunal Dei reum stare cognosceret nostra causa.* Deutlicher ist die Höllenfahrt Christi auf die am Kreuz und vorher von ihm erlittenen Schmerzen bezogen im Heidelberger Katechismus, Collect. Confess. Reform. ed. Ag. Niemeyer, p. 402.

[33]) S. Planck, a. a. O. S. 252 ff.

[34]) Planck, S. 273 f.

in der Concordienformel symbolisch festgestellt.[35]) Und zwar wurde dieser Gang nicht, wie von den meisten früheren Lehrern, der abgeschiedenen Seele, sondern dem ganzen Christus, zugeschrieben, und somit die Höllenfahrt als das erste Geschäft des Wiedererstandenen, als das erste Moment des Standes der Erhöhung, betrachtet. Hienach war also Christus nach seiner Wiederbelebung zuerst nach unten gefahren — ohne Zweifel, sagte man, war diess das Erdbeben, welches am Auferstehungsmorgen verspürt wurde —; machte aber sein Geschäft in der Unterwelt so schnell ab, dass er, um mit QUENSTEDT zu reden, *cum oriente sole toti orbi redivivus illuxerit.*[36])

Bei der zweiten Stufe des *status exaltationis*, der Auferstehung, welche übrigens an sich, als Wiederbelebung, vor, und nur in ihrer Erscheinung für die Menschen nach der Höllenfahrt fällt,[37]) ist nichts zu bemerken, als dass, zur Vergrösserung des Wunders und als Einleitung des späteren Eintretens Jesu mit betastbarem Leibe durch verschlossene Thüren, Christus *clauso sepulchro, sive nondum ab ostio sepulchri revoluto per angelum lapide*, auferstanden sein musste.[38]) — In Betreff der zwei letzten Stufen der Erhöhung Christi, der Himmelfahrt und des Sitzens zur Rechten Gottes, trifft es sich gegen die sonstige Weise, dass wir bei den Lutheranern geläutertere Vorstellungen finden als bei den Reformirten. Denn während jenen nach LUTHER's Vorgang die Rechte Gottes kein bestimmter Ort, sondern die allgegenwärtige Kraft Gottes, mithin die Erhebung Christi zu derselben nur diess

---

35) Form. Concord. IX.

36) III, p. 373.

37) BUDDEUS, p. 794.

38) QUENSTEDT, p. 378.

war, dass seine Menschheit von nun an in den Vollgebrauch aller ihr durch die *unio personalis* mitgetheilten göttlichen Eigenschaften eintrat:[39]) fassten die Reformirten, und selbst die Arminianer, den Himmel und die Rechte Gottes, zu welcher Jesus sich erhoben habe, als einen gewissen Platz ausser und über der Erde.[40]) Freilich wenn man auf der andern Seite erwägt, dass sie damit der Nöthigung entgehen wollten, den menschlichen Leib des erhöhten Christus sich allgegenwärtig zu denken: so kommt der ganze Unterschied darauf hinaus, dass die Lutheraner mittelst völliger Durchführung eines verkehrten Princips zufällig auf etwas Vernünftiges kamen, die Reformirten aber bei halber Durchführung desselben Princips zufällig auf etwas Unvernünftiges.

§. 64.

Auflösung der kirchlichen Christologie.

Die Reformirten hatten gegen die lutherische Lehre von der *communicatio idiomatum* eingewendet, eine Natur

---

[39]) Ders. p. 383: *Dextra Dei, ad quam Christus consedit, non est certus — definitus aut circumscriptus in coelo locus aut situs, — ut Calviniani volunt, sed infinita et aeterna Dei potentia, virtus et majestas.* Oder wie Limborch III, 14, 18. treffend sagt: *Lutherani per ascensionem Christi in coelum non tam mutationem loci quam status designari credunt.*

[40]) Limborch a. a. O. 14: *Terminus ad quem ascensionis Christi est coelum: non illud in quo aves volant, nec in quo astra micant; sed coelum supremum, quod vocatur tertium coelum et paradisus Dei.* Hiebei war besonders die Auslegung von A.G. 3, 21. streitig. Die Lutheraner übersetzten: *quem oportet coelum capere,* der den Himmel einnehmen, erfüllen, muss; die Reformirten aber: *quem oportet coelo capi,* der vom Himmel aufgenommen, eingeschlossen werden muss.

könne neben ihren Eigenschaften nicht noch die Eigenschaften einer andern, zumal ihr entgegengesetzten, Natur annehmen. Dass aber Eine und dieselbe Person zweierlei, und zwar sich entgegengesetzte, Naturen in sich vereinigen könne, das hielten sie noch unbefangen fest. Und doch ist das Eine nicht undenkbarer als das Andere: wer die *communicatio idiomatum* verwirft, kann folgerichtig auch keine *unio naturarum* in Christo anerkennen.

Diesen Schritt weiter in der Destruction des kirchlichen Dogma thaten die Socinianer. Wie die Lehre von drei Personen in dem Einen göttlichen Wesen, so fanden sie auch die Vorstellung von zwei Naturen in der Einen Person Christi ebenso vernunft- als schriftwidrig.[1] Ersteres in zwiefacher Hinsicht, sofern entweder blos auf die Zahl der angeblich in ihm vereinigten Naturen, oder näher auch auf deren Qualität gesehen werden kann. Schon dass überhaupt zwei vollkommene Substanzen in Einer Person sollten sein können, ist undenkbar, und hat noch weniger einen Sinn als in der Trinitätslehre die umgekehrte Behauptung von drei Subjecten in Einer Substanz. Denn ein solches Verhältniss ist, wenn gleich nicht in Gott, doch an sich in dem Falle denkbar, wenn unter der Substanz die *substantia secunda* oder der Allgemeinbegriff der Gattung verstanden wird; in welchem nun allerdings eine Mehrheit von *substantiae primae* oder Individuen versammelt sein kann. Dagegen können in Einer Person oder *substantia prima* ebensowenig zwei *substantiae secundae* oder Gattungen, als zwei *substan-*

---

[1]) Catech. Racov. q. 97: *Dixeras paulo superius, Dominum Jesum natura esse hominem: an idem habet naturam divinam?* Resp. *Nequaquam; nam id non solum rationi sanae, verum etiam divinis literis repugnat.* Vgl. Volkel. de vera rel. V, 11.

tiae primae beisammen sein; sondern beidemale hätten wir zwei Personen.[2]) Dass Christus, wenn er Eine Person sein soll, auch nur Eine Natur haben kann, gesteht, nach der Bemerkung der Socinianer, in der That auch das altkirchliche System selbst wider Wissen und Willen durch das Uebergewicht zu, das es seiner göttlichen Natur über die menschliche gibt, indem der vom Himmel gekommene Sohn Gottes die menschliche Natur nur wie ein Kleid angezogen haben soll.[3]) — Doch noch entschiedener stellt sich die Unmöglichkeit einer solchen Vereinigung heraus, wenn man auf die nähere Bestimmtheit der beiden Naturen achtet, die in der Person Christi beisammen sein sollen: von denen der einen eben so Unendlichkeit und Unveränderlichkeit, als der andern Veränderlichkeit und Endlichkeit wesentlich ist, deren jede mithin sich zu der andern ausschliessend verhält: das reformirte *nulla*

---

[2]) Catech. Racov. q. 98. *Cedo, qui rationi sanae repugnat?* Resp. *Primo ad eum modum — quod duae naturae, personam singulae constituentes, in unam personam convenire — nequeant. Nam loco unius duas personas esse oporteret, atque ita duos Christos existere —.* Faust. Socin. christ. rel. breviss. institut. (Bibl. Fr. Pol. I, p. 657): *Christum verum hominem non esse, si talis sit, qualem isti volunt* (die ihm eine göttliche Natur beilegen) *hac — ratione* (*probatur*), *quod nulla res, quae una sit, duas formas substantiales habere potest, seu duae res diversae esse; jam enim non una, sed duae res essent.* Vgl. auch Volkel. a. a. O.

[3]) F. Socin. a. a. O.: *Quare* (*Christus*) *si formam aliquam essentialem habet, quae non sit esse hominem, quemadmodum istorum fert sententia* (*qui*) *Dei filium perfecte jam extitisse contendunt, antequam esset homo: jam formam hanc essentialem, quae est esse hominem, habere non potest, et sic verus homo esse nequit; sed necesse est, ut, si quid tamen humanae naturae habet, quod postmodum adeptus sit, id non ad ipsius essentiam pertineat, sed tanquam vestis quaedam sit, quam induerit; quemadmodum isti ipsi non raro loquuntur, asserentes, Dei filium humanam naturam induisse.*

natura in se recipit contradictoria wird von den Socinianern auch auf die Person bezogen.[4])

Die Göttlichkeit Christi gehört nach den Socinianern nicht zu seiner Natur, sondern zu seinem Amte; sie ist keine Substanz in ihm, sondern eine ihm anhängende, oder vielmehr ihm erst angehängte, Qualität:[5]) zu seinem Wesen gehört sie blos insofern, als er unter Anderem auch vermöge seiner übernatürlichen Erzeugung Sohn Gottes heisst; der wichtigere Sinn dieser Benennung aber ist, dass er von Gott als der oberste Regent seiner Gemeinde aufgestellt ist. So ist den Socinianern Christus, wenn gleich übernatürlich erzeugter, und mit höherer Erkenntniss und Wunderkraft ausgestatteter, doch seinem Wesen nach von Hause aus ein blofser Mensch, der als solcher leidensfähig und sterblich war, den aber Gott sofort in den Himmel erhoben und mit Unsterblichkeit und unumschränkter Vollmacht, seine Frommen zu beseligen, bekleidet hat, theils zum Lohne für den von ihm bewiesenen Gehorsam, theils zum beruhigenden Unterpfande für die übrigen Menschen.[6]) — Während mit

---

[4]) Volkel. a. a. O.: *Hanc porro sententiae istius vanitatem hoc quoque argumento convincendam duximus, quod duarum substantiarum, qualitatum ratione contrariarum, nequaquam utraque de uno eodemque supposito, et quidem directe, — praedicari potest. Tales autem sunt Deus et homo: cum ille sit aeternus, immutabilis ac immortalis; hic vero principium habens, mutationi mortique obnoxius. Tantum quippe abest, ut in idem possint coire individuum, ut uno posito necessario removeatur alterum: nisi simili ratione rem aliquam et ignem et aquam esse volumus.* Vgl. Catech. Rac. a. a. O.

[5]) Ders. ebend.: *Christi divinitas non natura* (*est*) *seu substantia in Christo existens, sed qualitas quaedam inhaerens.*

[6]) Faust. Socin. christ. rel. breviss. instit. (I, p. 654): *De Christi essentia ita statuo: illum esse hominem, in virginis utero, et sic sine viri ope, divini spiritus vi conceptum —; primum quidem patibilem ac mortalem, donec sc. munus sibi a Deo demandatum hîc in terris*

dem Aufgeben der göttlichen Natur in Christo bei den Socinianern die Lehre vom Stande der Erniedrigung nur noch die Bedeutung behielt, dass er sich, ohne seine Wunderkräfte zu seiner Befreiung zu benutzen, von seinen Feinden misshandeln und tödten liess:[7]) trat seine Erhöhung um so bedeutungsvoller hervor, und sie ermangelten nicht, Stellen, wie Phil. 2, 9, wo die Erhöhung Christi als Lohn seines Gehorsams dargestellt ist, für sich auszubeuten.[8])

Durch diese Wendung der Christologie kamen aber die Socinianer (abgesehen von demjenigen, was mehr zur Trinitätslehre gehörig schon oben erörtert worden ist) theils mit der im vierten Evangelium öfter wiederholten Erklärung Jesu, vom Himmel gekommen und im Himmel gewesen zu sein (Joh. 3, 13. 6, 62), theils mit der kirchlichen Sitte, Christum anzubeten, in Collision. Dass sie jene evangelischen Stellen nicht

---

obivit; deinde vero, postquam in coelum ascendit, impatibilem et immortalem. Vgl. Justificationis nostrae per Christum Synopsis (I, 2, p. 247): Gott hat seinen Willen, diejenigen Menschen, welche tugendhaft leben würden, nach dem Tode zu einem ewigen seligen Leben wieder zu erwecken, durch Christum verkündigen lassen, der zugleich das Beispiel einer selbst durch das tiefste Leiden nicht erschütterten Tugend gab. Nun wollte aber Gott sogleich an Jesu selbst seine Verheissung auf anschauliche Weise erfüllen: *hanc ob causam eum, quem nobis nostrae vitae exemplar proposuerat, — a mortuis excitavit, ac postmodum in coelum ad immortalem vitam transtulit. Verum neque hoc etiam contentus, ne ullus penitus dubitationi locus relinqueretur, ipsi Jesu tantam in coelo et terra, tanquam obedientiae so. usque ad mortem crucis insigne praemium, potestatem dedit, ut eos, qui viam ab ipso — monstratam ingressi et persecuti fuerint, in mediis etiam calamitatibus et ipsa morte perpetuo fovere et confirmare, ac tandem aeterna vita donare ipse posset.*

7) S. F. Socin. de Jesu Christi natura et essentia, Bibl. Fr. Pol. I, 2, p. 381.

8) Z. B. Ostrod, Unterrichtung, S. 124.

exegetisch beseitigten, darüber könnte man sich zunächst wundern, da diess ihrer Hermeneutik unmöglich schwerer fallen konnte als die Umdeutung der Beweisstellen für die Präexistenz des λόγος: allein jene biblischen Instanzen trafen mit einer Instanz zusammen, welche die Socinianer selbst auf ihrem Standpunkte sich gegen ihre Christologie machen mussten. Sie nämlich, denen alle Kenntniss der Menschen von göttlichen Dingen nicht aus dem menschlichen Geiste, sondern vom Hörensagen kam,[9] mussten sich nothwendig die Frage vorlegen, woher denn der Mensch Jesus alles dasjenige gewusst habe, was er den übrigen Menschen verkündigte? und darauf konnte die letzte, genügende Antwort nur die sein: Gott selbst hat es ihm gesagt. Gott aber war ihnen, wie wir oben sahen, seinem Wesen nach nur im Himmel gegenwärtig: durch seine Wirksamkeit zwar konnte er auch den auf Erden wandelnden Jesus erleuchten; aber besser war es doch, er erhob ihn, was ja seiner Allmacht frei stand, in den Himmel, und liess ihn dort Alles selbst mit ansehen. So wirkte roher Empirismus, crasser Theismus und hölzerner Supranaturalismus zu dem phantastischen Producte des socinianischen *raptus in coelum* zusammen, wohin Jesus vor dem Antritt seines Lehramtes etlichemale geholt worden sein, und einen ordentlichen Unterrichtscursus bei Gott selbst durchgemacht haben sollte.[10]

---

9) S. oben, Band I, S. 97.

10) F. Socin. a. a. O. p. 675: *Nihil verisimilius et verbis ipsius Christi — magis consentaneum est, quam ipsum Christum, postquam natus est homo, et antequam munus sibi a Deo — demandatum obire inciperet, in coelo divino consilio atque opera fuisse, et aliquamdiu ibi commoratum esse, ut illa ab ipso Deo audiret, et praesens apud ipsum, ut ipsa scriptura loquitur, videret, quae mundo mox annunciaturus et patefacturus ipsius Dei nomine erat.* Besonders wenn man

Eine ebenso schwache Seite zeigt der Socinianismus im Verhältniss zu der kirchlichen Sitte der Anbetung Christi. Offenbar ist dieses Glaubenssystem ursprünglich wie der Islam angelegt; Christus hat in demselben eine ähnliche Stellung wie dort Mohammed: die eines mit der höchsten prophetischen Würde bekleideten Menschen, und sollte daher so wenig wie jener angebetet werden.[11] Diese Consequenz wurde auch wirklich von dem Siebenbürgischen Unitarier, Franz Davidis, gezogen.[12] Allein dadurch würde sich der Socinianismus aus dem Umkreis des Christlichen allzu merklich entfernt,[13] und gleich von Anfang um seine Existenz gebracht haben. Daher hatte man auch schon von vorne herein die Stellung Christi über die des Mohammed, wenn auch noch so gewaltsam, hinaufgeschraubt, indem man ihm schlechthinige Macht über die Menschenwelt und den göttlichen Namen beilegte. Auf dieser Grundlage glaubte F. Socinus dem Franz Davidis entgegentreten zu können. Hatte dieser das strenge Verbot des A.T. vorgehalten, kein anderes Wesen ausser dem Einen Gotte anzubeten: so meinte F. Socinus durch die Anrufung Christi dagegen nicht zu verstofsen, da ja in Christo letztlich nicht er selbst, sondern Gott ange-

---

sich erinnert, dass Moses, *typus Christi, ante primam legis promulgationem ad Deum in montem Sinai ter — ascendisse legitur:* so kann *nihil convenientius excogitari, quam ut Christus ante illud tempus, quod diximus, in coelum ad Deum, idque fortasse non semel, ascenderit, ibique aliquamdiu cum eo fuerit.*

[11]) So urtheilte auch Leibnitz, in einem Briefe an la Croze, Leibnit. epist. ad div. ed. Kortholt, I, p. 382 f.

[12]) Vgl. De non invocando Christo in precibus sacris Theses Fr. Davidis propositae F. Socino (Bibl. Fr. Pol. I, 2, p. 713).

[13]) Daher lässt der Rackauer Katechismus selbst diejenigen, welche Christum nicht angerufen wissen wollen, nicht als Christen gelten. Q. 246.

betet werde, der ihm seine Gewalt übertragen habe.[14]) Der Vorzug Gottes sei überdiess auch dadurch gewahrt, dass es ja kein Muss sei, Christum, wie Gott, anzurufen:[15]) sondern es stehe jedem frei, ob er es thun wolle oder nicht;[16]) ja es sei eigentlich unsere Schwäche, um deren willen es uns erlaubt sei, so dass, wer sich stark genug fühle, um sich unmittelbar Gott selbst zu nähern, diess immerhin thun möge.[17]) Nur die Behauptung sei nicht zu dulden, man dürfe Christum gar nicht anbeten, als ob dadurch der Anbetung Gottes Eintrag geschähe. Ja, obwohl es nicht im Allgemeinen Pflicht sei, so könne es doch einzelne Fälle geben, wo die Anbetung Christi Pflicht werde: wie wenn man in einer Versammlung sich befinde, in welcher er angerufen wird; oder wenn es einem der Geist besonders eingebe. Und was verschlage denn am Ende diese Anrufung, da wir doch wohl jeden, wer es auch sei, der im Himmel oder auf Erden uns

---

14) F. Socin. de Christi invocat. disp. (a. a. O. p. 715): — *cum eum invocando non ipsum Christum praecipue, sed Deum, qui illi potestatem nobis subveniendi dedit, revera invocemus.*

15) Während in der katholischen Kirchensprache *adorare* das Höhere ist, welches Gott und Christo vorbehalten bleibt, *invocare* aber das Geringere, woran auch die Heiligen theilnehmen (s. Winer, comparative Darstellung des Lehrbegriffs der verschiedl. christl. Kirchenparteien, S. 46), ist nach F. Socinus (p. 715. 717) die *adoratio Christi*, als die innere Anerkennung der ihm übertragenen Macht und Würde, unbedingt geboten, die förmliche *invocatio* aber blos erlaubt.

16) A. a. O.: — *cum pater non possit tantum, sed omnino debeat invocari, Christus vero possit tantum.*

17) *Christi enim invocatio — ad nos in fide confirmandos pertinet et ad fragilitatem nostram sublevandam. Quodsi quis tanta est fide praeditus, ut ad Deum ipsum perpetuo recta accedere audeat, nec consolatione quae ex Christi fratris sui per omnia tentati invocatione proficiscitur indigeat, huic non opus est, ut Christum invocet.*

etwas gewähren und uns hören könne, anrufen dürfen? — So vertheidigte F. Socinus die Anrufung Christi auf dieselbe Weise, wie die Katholiken die der Heiligen und Engel: und im Wesentlichen auf dieselbe Weise, wie diese von den Protestanten, wurde jene von Franz Davidis bestritten. Anrufen im religiösen Sinne sei doch kein blofses Ersuchen um eine Gefälligkeit;[18] von keinem beliebigen Dürfen, sondern nur von Sollen oder Nichtsollen könne hier die Rede sein;[19] meine man dem Vater nichts zu vergeben, wenn man durch den Sohn zu ihm bete, so vergebe man auch dem Schöpfer nichts, wenn man von ihm durch den Sohn die Welt geschaffen sein lasse: überhaupt hätte man sich von vorne herein die Bestreitung der Trinität ersparen können, wenn man sie hinterher wieder aufrichten wollte.[20]

Die Arminianer finden wir auch hier in derselben halben Stellung, wie in der Lehre von der Dreieinigkeit. Dass Christus Gott und Mensch in Einer Person sei, bekennen sie; auch eignen sie sich die kirchlichen Formeln von zwei Naturen in Einer Person und von Unpersönlichkeit der menschlichen Natur in Christo an; aber statt diess genauer auseinanderzusetzen, ziehen sie sich hinter die Unbegreiflichkeit dieses Verhältnisses zurück;[21] ja setzen vielmehr die Schwierigkeiten aus-

---

[18]) A. a. O. p. 738: 1 Mos. 40, 14. bitte Joseph den Mundschenken, wenn es ihm gut gehen würde, seiner zu gedenken: *quis hinc merito concludat, Josephum pincernam invocasse?*

[19]) Ders. 739: *Neque quaestio est, quid possimus, verum quid ex praescripto et mandato Dei facere debeamus.*

[20]) Ebend.: *Satius erat trinitatem minime impugnasse, quam ita praeter omnem rationem eam denuo restituere.*

[21]) Limborch III, 12, 4: *Est (Christus) verus aeternusque Deus*



einander, die es habe, sich zwei vollständige Naturen zu Einer Person verbunden zu denken;[22] ja bleiben zuletzt bei der Erklärung stehen, annehmen zwar wollen sie dieses Dogma, aber für nothwendig zur Seligkeit halten können sie es nicht. — Von den Ständen Christi reden die Arminianer hergebrachtermaßsen: das *descendit ad inferos* sind sie sehr geneigt für bloſse Epexegese des *sepultus* zu halten; doch ziehen sie am Ende die Erklärung vor, dass Christus durch seinen auf die Apostel ausgegossenen Geist den ungläubigen Heiden gepredigt habe.[23] Bei der Himmelfahrt fanden die Arminianer bereits nöthig, auf den Einwurf Rücksicht zu nehmen, der höchste Himmel sei von der Erde so weit entfernt, dass Jesus, wenn er noch so schnell aufstieg, erst nach längerer Zeit, ja vielleicht jetzt noch nicht, dort angekommen sein könnte; und sie thun es mit aller der Unsicherheit, welche dem neuern Supranaturalismus im Unterschiede von der alten Orthodoxie eigen ist. Ohne rechtes Vertrauen zu der Bemerkung, durch welche auf orthodoxem Standpunkte der Nerv des Einwurfs zerschnitten war, dass das Thun der göttlichen Allmacht nach Raum und Zeit nichts frage, berufen sie sich auf die Schnelligkeit, mit welcher innerhalb 24 Stunden das ganze Himmelsgewölbe (alten Stils) sich drehe, die Sonne ihre Strahlen schiesse u. s. w., um am Ende doch wieder zur Allmacht ihre Zuflucht zu nehmen,

---

et simul perfecte justus homo in una persona. — Natura divina humanam sibi in unam personam assumsit —. Qua ratione id factum sit, ut utraque haec natura una tantum sit persona, a nobis explicari nequit, quoniam nullum simile, quo id illustrari possit, datur exemplum.

22) Ders. V, 9, 10.

23) Ders. III, 13, 24 ff. Schon Calvin bekämpft jene Auslegung Instit. II, 16, 8.

und zu fragen, ob sie nach solchen Vorgängen nicht auch im Stande gewesen sein werde, Christum in Einem Augenblicke von der Erde in den höchsten Himmel zu erheben? [24])

Dieselbe Glaubensmattigkeit auf der einen Seite und Verzagtheit des Denkens auf der andern setzt sich bei den Supranaturalisten fort. Zunächst wollte man die Vereinigung zweier Naturen und die Mittheilung ihrer Eigenschaften nicht in Abrede ziehen; aber indem man sie durch die Clausel beschränkte, dass jede Natur die Eigenschaften der andern nur so weit angenommen habe, als es mit ihrer Eigenthümlichkeit sich vertrug, [25]) so war damit an sich die ganze Lehre aufgegeben, da so, wie die Kirche die Gottheit und die Menschheit sich gegenüberstellt, keine einzige Eigenschaft der einen mit dem Wesen der andern vereinbar ist. Diess sahen manche Supranaturalisten selbst ein, [26]) und erkannten daher nur noch diejenigen Formen von Eigenschaftssätzen an, in welchen von der Person etwas der einen oder andern Natur, oder von einer der beiden Naturen etwas der ganzen Person Zuge-

---

24) Limborch, a. a. O. 22.

25) Baumgarten, Glaubenslehre, II, p. 90: — *ut utraque natura alterius proprietates suas fecerit, quoad per utriusque essentiam fieri potuit.* Reinhard, Dogm. S. 354: *Communicatio idiomatum* ist — *ea duarum naturarum in Christo relatio, ob quam quaevis id quod alteri proprium est ita possidet, uti per suam indolem potest.*

26) Doederlein, institut. II, p. 320 f.: — *nec v. 'eo, qua ratione ab inseparabili attributorum filii Dei mole, salva naturae vel divinae, quae expers est mutationis, perfectione, vel humanae, quam Jesus monstrat, tenuitate, particula quaedam posait cum homine communicari.* Von dem Ausdruck: Mutter Gottes, urtheilte Michaelis, Dogm. S. 433, dass er zwar eine wahre Erklärung leide, aber immer wider den Wohlstand sei.

höriges ausgesagt wird: während sie von einer Natur etwas der andern Eigenthümliches auszusagen für unstatthaft erklärten. — Weiter kam man zum Bewusstsein, dass ohne wahre menschliche Willensfreiheit die Unsündlichkeit Christi allen vorbildlichen Werth für uns verlieren würde,[27] und liess daher seine Tugend Folge seiner freien Entschliessung sein: aber wie stimmte es dazu, wenn man, wie Reinhard, die Unpersönlichkeit, mithin auch Unfreiheit der menschlichen Natur aus dem alten Systeme beibehielt?[28] Diese wurde daher von andern Supranaturalisten geradezu aufgegeben, und die Einheit zweier Naturen in Christo zum Verhältniss zweier Personen umgewandelt, die man sich origeneisch und nestorianisch durch innigste Freundschaft und einhelliges Zusammenwirken, und in Folge davon durch gemeinsame Würde verbunden dachte.[29] Vermöge dieser Verselbstständigung der menschlichen Natur in Christo wurde auch seine natürliche Unsterblichkeit bezweifelt: und obwohl in seiner Lebensgeschichte

27) Merkwürdigerweise hat F. Socinus, welcher doch sonst so grossen Werth auf die Freiheit legte, Christum ausdrücklich für unfrei erklärt, sofern sein Wohlverhalten, als Mittel zur Erlösung der Menschheit, nicht auf den Zufall ausgesetzt bleiben durfte. Vgl. Praelect. theol. c. 14 (Bibl. I, p. 564), wo es von Christus heisst: *non poterat non obedire Deo,* und *necessario obedivit.*

28) Dogm. S. 340. 344.

29) Doederlein a. a. O. p. 314: *Nonne primo loco fas sit cogitare de amicitiae vinculis, quibus λόγος Jesum sibi jungere voluit, ut nulla creatura esset, cujus vel majorem gratiam inire voluerit Dei filius, vel quae vehementiori adfectu rursus ferretur in eum. Accedit operatio, nulla re, nullo intervallo impedienda, cum ὁ λόγος ita sibi proprium faceret hominem, ut illi, ubi rationes consilii sui postularent, semper fidus comes ac adjutor adesset — illoque tanquam instrumento proprio exequendi consilii divini uteretur. Neque excludi poterit unio dignitatis ac auctoritatis, quae ab inhabitante transit ad templum hominis, quocum versatur ac agit.*

keine Krankheiten vorkommen, so zweifelte doch Michaelis wenigstens daran nicht, dass er den zur Entwicklung des menschlichen Leibes nothwendigen Kinderkrankheiten unterworfen gewesen.[30] In Betreff der Stände Christi konnte sich Reinhard nicht mehr überreden, dass seine menschliche Natur schon in Mutterleibe vollen Gebrauch von den göttlichen Eigenschaften hätte machen können, wenn sie demselben nicht freiwillig entsagt hätte;[31] sondern er räumte ein, in ihrer frühesten Kindheit sei sie sich ihrer hohen Vorzüge noch nicht bewusst gewesen, habe sich also damals noch nicht freiwillig erniedrigen können;[32] bei reiferem Alter jedoch habe sie diese ganze Anstalt genehmigt: abermals inconsequent; da, wenn ihre Persönlichkeit in der göttlichen Natur lag, sie später so wenig als früher oder früher so gut als später eines freien Entschlusses fähig war. Bezeichnend für die Lahmheit dieses Supranaturalismus ist auch die Art, wie Reinhard die Höllenfahrt Christi behandelt: sie sei *ea animi Christi corpore soluti actio, qua animis eorum, qui diluvio perierant, quaedam nunciavit, in libris sacris haud patefacta.*[33] — Die spitzfindigen dogmatischen Formeln über die Person, die Naturen, Eigenschaften und Zustände Christi an ihren Ort gestellt zu lassen, und sich mit der einfachen biblischen Lehre darüber zu begnügen, wurde von dieser Seite zum allgemeinen Ruf:[34] als wären die kirchlichen Bestimmungen nicht

---

30) Dogmatik, S. 430.

31) So noch Baumgarten, Glaubensl. II, S. 294.

32) Reinhard, Dogm. S. 367.

33) Ebendas. S. 380.

34) S. Döderlein, a. a. O. p. 301 f. Morus, epit. p. 138: *Nusquam — scriptores s. docent, quae sit illa conjunctio, qui ejus modus. Ergo necesse est, de hac re simpliciter cum apostolis loqui.* Vgl. Schott, epit. §. 99. p. 160.

die nothwendigen Versuche gewesen, aus den biblischen Ausdrücken sich eine zusammenhängende Vorstellung zu bilden; und als ob, wenn einmal Aeste und Stamm eines Baumes als faul haben abgehauen werden müssen, es nicht Zeit wäre, auch die Wurzel auszugraben!

Dieser Schritt wurde von den Rationalisten gethan, denen auch hier, ausser den Socinianern, Spinoza vorangegangen war. Hatten die Socinianer die Vereinigung einer göttlichen und einer menschlichen Natur in Einer Person für ebenso unmöglich erklärt, als eine Mischung von Feuer und Wasser: so bemerkte Spinoza noch schärfer, die Behauptung, Gott habe die menschliche Natur angenommen, sei nicht minder absurd, als wenn man sagen wollte, der Kreis habe die Natur des Vierecks angenommen.[35] Neben dieser Negation aber zeigte Spinoza den Rationalisten auch in dem Affirmativen ihrer Christologie den Weg. Die Ausdrücke des vierten Evangeliums und des Briefs an die Hebräer, dass das Wort Fleisch geworden sei, der Sohn Gottes den Samen Abrahams angenommen habe (Letzteres falsche Auslegung von Hebr. 2, 16.), erklärte er für morgenländische Redensarten, die man nicht nach europäischer Ausdrucksweise messen dürfe: es sei damit nichts weiter gesagt, als dass Gott in Christo sich ganz besonders geoffenbart habe.[36] Diesen Vorzug

---

[35]) Epist. XXI (Fortsetzung einer unten, §. 66. Anm. 13. anzuführenden Stelle): *Caeterum, quod quaedam ecclesiae his addunt, quod Deus naturam humanam assumserit, monui expresse, me, quid dicant, nescire; imo, ut verum fatear, non minus absurde mihi loqui videntur, quam si quis mihi diceret, quod circulus naturam quadrati induerit.*

[36]) Epist. XXIII: *Loca evangelii Johannis et epistolae ad Hebraeos (verbum carnem factum esse, filium Dei semen Abrahae assumsisse*, ep. XXII Oldenb.) *iis quae dixi repugnare credis, quia linguarum orientalium phrases Europaeis loquendi modis metiris —. An credis, quando scriptura ait, quod Deus in nube se manifestaverit,*

Christi vor allen andern Menschen, namentlich auch vor den hebräischen Propheten, setzt Spinoza darein, dass ihm die göttlichen Willensbeschlüsse, welche die Menschheit zum Heile führen, nicht wie den Propheten mittelst hörbarer Worte oder sichtbarer Zeichen, sondern unmittelbar geoffenbart worden seien, d. h. dass er sie nicht mittelst der Einbildungskraft, sondern durch reines Denken, mithin wahrhaft und adäquat, erkannt habe.[37] Allein da durch reines Denken nach Spinoza nur dasjenige zu erkennen ist, was im Bereiche des natürlichen Lichtes liegt, oder aus den Principien unseres Erkenntnissvermögens sich ableiten lässt; Jesus aber Dinge erkannt haben soll, die ausserhalb dieses Kreises liegen: so würde für Spinoza vielmehr folgen, dass auch Jesus dergleichen nur inadäquat, mittelst der Einbildungskraft, erkannt hätte; wenn nicht in der Schrift, deren Vorstellungen allein im theologisch-politischen Tractat darlegen zu wollen, Spinoza ausdrücklich bevorwortet,[38] die Spuren einer solchen Vermittlung fehlten. So ist zwar im Sinne

aut in tabernaculo et in templo habitaverit, quod ipse Deus naturam nubis, tabernaculi et templi assumserit? Atqui hoc summum est, quod Christus de se ipso dixit, se sc. templum Dei esse; nimirum quia — Deus sese maxime in Christo manifestavit; quod Johannes ut efficacius exprimeret, dixit, verbum factum esse carnem.

37) Tract. theol. polit. c. I: *Ut homo aliquis sola mente aliqua perciperet, quae in primis nostrae cognitionis fundamentis non continentur, nec ab iis deduci possunt, ejus mens praestantior necessario atque humana longe excellentior esse deberet. Quare non credo ullum alium ad tantam perfectionem supra alios pervenisse, praeter Christum, cui Dei placita, quae homines ad salutem ducunt, sine verbis aut visionibus, sed immediate, revelata sunt.* C. IV: *De Christo — quamvis is etiam videatur leges Dei nomine scripsisse, sentiendum tamen est, eum res vere et adaequate percepisse.*

38) C. I. p. 91.

der Schrift Christo ein Erkenntnissvermögen beizulegen, welches durch reine Vernunft auch Ausservernünftiges erkennen konnte; im Sinne Spinoza's aber bleibt es bei dem Obigen. Bisweilen wendet er diess auch so, als hätte Jesus das für sich adäquat Erkannte nur aus Accommodation an die Schwäche seiner Zeitgenossen inadäquat (das an und für sich Wahre und Wirkliche in der Form göttlicher Gebote u. s. f.) ausgedrückt:[39]) — kurz, wir sehen bei Spinoza die rein menschliche Ansicht von der Person Jesu zum Grunde liegen, die sich aber durch Hyperbeln und Superlative,[40]) die im Spinozischen System keinen Sinn haben, dem kirchlichen Dogma zu nähern sucht.[41])

Der Rationalist — sagt der Verfasser der Briefe über den Rationalismus — betrachtet den grossen Stifter des Christenthums als eine rein menschliche Erscheinung, bei deren Erklärung er seine Zuflucht durchaus nicht zu einer übernatürlichen Causalität nehmen zu dürfen glaubt. Jesus ist ihm im vollsten Sinne Mensch, ein natürliches Product seines Volks und Zeitalters: aber in Absicht auf Weisheit, Tugend und Frömmigkeit von keinem Sterblichen der Vor- und Nachwelt übertroffen; ein Heros der Menschheit im erhabensten Verstande; eine, wenn dieser uneigentliche Ausdruck erlaubt ist, himmlische Erscheinung auf dieser sublunarischen Welt. Sein Ursprung war gewiss der natürliche Ursprung aller Menschen; und

---

39) C. IV: *Christus itaque res revelatas vere et adaequate percepit; si igitur eas tanquam leges unquam praescripsit, id propter populi ignorantiam et pertinaciam fecit.*

40) Dahin gehört das *maxime et omnium maxime* des 21ten Briefs, ferner Ausdrücke wie *Christus non tam propheta, quam os Dei fuit,* Tract. th. pol. c. IV.

41) Vgl. was von einem andern Gesichtspunkt aus hierüber oben, Band I. S. 340, beigebracht worden ist.

wenn sich die evangelischen Schriften anders hierüber äussern, so glaube ich berechtigt zu sein, ihre Nachrichten in das Gebiet der Sagen und Mythen zu verweisen, weil ich von dem übernatürlichen Ursprunge eines Menschen keinen Begriff habe, die alte Welt aber ihre Helden gern auf diese Weise verherrlichte. Seine Schicksale und Thaten haben für mich in der Hauptsache völlige historische Glaubwürdigkeit; und wenn sie von seinen Geschichtschreibern in einem wunderbaren Lichte dargestellt werden, so ziehe ich dieses als subjective Ansicht der Berichterstatter vom Factum ab, welches ich darum weder als historisches läugne, noch das Providentielle daran verkenne, dass sich die Gottheit solcher übrigens natürlichen Ereignisse in Verbindung mit der Volksmeinung von denselben bediente, um auf diesen seltenen Lehrer der Wahrheit aufmerksam zu machen. Dabei nimmt mich nicht Wunder, dass seine näheren Freunde in ihren Schriften mit der höchsten Ehrerbietung von ihm sprechen, und sein Dasein, seine Lehren und Thaten immer unmittelbar auf Gott zurückführen, ihn selbst einen Sohn Gottes nennen, ihm die höchste Würde nach Gott zuschreiben u. s. f. So mussten dankbare und von dem Glanze einer so ungewöhnlichen Menschenerscheinung entzückte Gemüther sprechen; mir aber ist es erlaubt, diese Ausdrücke vorerst als das individuelle Urtheil jener Männer zu betrachten, und sofort erst auszumitteln, in wie weit ich selbst, nach Maſsgabe meiner vernünftigen Einsicht, ihrem Urtheile beitreten kann. [42])

Durch diese Ansicht glaubt der Rationalist nicht blos der wohlverstandenen Würde Jesu nichts zu

---

[42]) Röhr, Briefe über den Rationalismus, S. 26 ff. Vgl. Wegscheider, institut. §. 120 ff.

vergeben, sondern ihn sogar ungleich ehrwürdiger und erhabener darzustellen, als er vom orthodoxen Standpunkt aus erscheinen kann. Ersteres nicht, weil mit der unmittelbaren, miraculösen Verbindung Gottes mit Christo nicht auch seine mittelbare, providentielle Beziehung auf ihn wegfällt. Letzteres, sofern nach rationalistischer Ansicht allein Christus als freie, zurechnungsfähige Persönlichkeit erscheint. Der Supranaturalist, wenn er consequent ist — ruft der Verfasser der Briefe über den Rationalismus aus — zu welchem werth- und verdienstlosen Wesen macht er ihn nicht! Da steht dieser Gottessohn als ein vom Himmel gefallenes Palladium in menschlicher Gestalt, als eine von der Gottheit zugerichtete heilige Maschine, in welcher alle geistigen Wirkungen durch einen übernatürlichen Mechanismus zu Stande kommen. Was den Menschen gross, edel und erhaben macht, Freiheit und Selbstthätigkeit, kommt ihm nicht zu; nichts von alle dem, was Grosses und Herrliches durch ihn zu Stande kommt, kann ihm selbst zugerechnet werden: er ist weise, weil die göttliche Weisheit in ihm wohnt, er handelt sittlich vollkommen, weil er nicht fehlen noch sündigen kann.[43] Will der Supranaturalist in diesem maschinenmässigen Götterbilde seinen Jesus nicht

---

[43]) Vgl. Kant, der Streit der Facultäten (vermischte Schriften, III, S. 511 f.): Wenn dieser Gottmensch — als die in einem wirklichen Menschen leibhaftig wohnende und als zweite Natur in ihm wirkende Gottheit vorgestellt wird, so ist aus diesem Geheimnisse gar nichts Praktisches für uns zu machen, weil wir doch nicht von uns verlangen können, dass wir es einem Gotte gleich thun sollen, er also insofern kein Beispiel für uns werden kann; ohne noch die Schwierigkeit in Anregung zu bringen, warum, wenn solche Vereinigung Einmal möglich ist, die Gottheit nicht alle Menschen derselben hat theilhaftig werden lassen, welche alsdann unausbleiblich ihm alle wohlgefällig geworden wären.

erkennen, will er ihn zu einem halb menschlichen und halb göttlichen Wesen machen, soll die Persönlichkeit in Jesu eine göttliche, und doch seine Tugend ein Werk freier menschlicher Entschliessung gewesen sein: so nimmt der Supranaturalist mit der einen Hand, was er mit der andern gegeben, und tritt mit sich selbst in den handgreiflichsten Widerspruch. Nur im System des Rationalisten erscheint der Stifter des Christenthums wahrhaft gross, erhaben und göttlich. Die Gottheit hat, nach dieser Ansicht, nur die natürlichen Bedingungen in ihn gelegt, das zu werden, was er war; dass er es aber wirklich wurde, war das Resultat seiner Selbstthätigkeit. Er steht als Ideal der ganzen vernünftigen Menschheit da, weil er sich zufolge natürlicher Wirkungsgesetze durch eigene Kraft dazu emporgeschwungen; er trägt das Siegel der Göttlichkeit an seiner Stirn, weil er es mit eigener Hand sich aufzudrücken wusste.[44])

In dieser rationalistischen Theorie von der Person Christi wird man neben vielem Treffenden doch auch manches Hohle und Leere nicht verkennen. Treffend ist, ausser der Polemik gegen das Wunderbare, insbesondere was von der Unfreiheit des kirchlichen Christus und dem Vorzug des rationalistischen in dieser Hinsicht gesagt wird; aber was sollen die Phrasen von himmlischer Erscheinung auf der sublunarischen Welt? woher weiss der Rationalist, dass Jesus die erhabenste und vollkommenste Gestalt in der ganzen Geschichte war? hat er ihn an allen andern wirklich gemessen? und konnte er es auch nur mit Sicherheit bei der vergrössernden und verherrlichenden Zeichnung, die, wie er selbst gesteht, die N.T.lichen Schrift-

---

[44]) Briefe, S. 378. Vgl. auch Blasche, Philosophie der Offenbarung, S. 95.

steller von Jesu entwerfen? denn dass sich der Rationalismus die Operation der Ausscheidung des objectiv geschichtlichen Kerns von den subjectiven Zuthaten viel zu leicht vorstellte, hat sich in der neuesten Zeit sattsam ausgewiesen. Dazu kommen dann die abstracten und ungeschichtlichen Zwecke, welche der Rationalist Jesu unterlegt: die ganze Menschheit zu beglücken, eine Universalreligion, d. h. ein System von religiösen Lehrsätzen zu stiften, die, unabhängig von allen besondern Zeit- und Volksvorstellungen, ihren letzten Grund in den religiösen Bedürfnissen der ganzen vernünftigen Menschheit hätten, und daher für jeden Menschen von gesunder Vernunft gleich einleuchtend und verbindend wären![45]) Nach solchen Tiraden kann man sich dann selbst von den Theorien der englischen Deisten und eines Reimarus mehr angesprochen finden, welche Jesus zum Agitator machen, der zur politischen Erhebung seiner Nation sich der Messiasrolle, sei es mehr aus Berechnung oder aus Schwärmerei, auf keinen Fall ohne Beimischung von Ehrgeiz und Herrschsucht, habe bedienen wollen, aber in der Durchführung seiner Plane verunglückt sei.[46]) Hier sind zwar keine überschwenglichen Ideen, keine Weltbeglückungsplane, keine reine Vernunftreligion: dafür aber sieht man doch historische und psychologische Möglichkeit; während, wenn Jesus jene Plane gehabt haben sollte, die ihm auch der Rationalist noch beizulegen geneigt ist, man Reinharden Recht geben müsste mit seinem Beweis, weil dergleichen Entwürfe unter damaligen Zeitverhältnissen natürlicherweise in den Kopf eines palästinischen Juden nicht haben kommen können, müsse Jesus mehr als ein bloſser Mensch

[45]) Briefe, S. 402 f.

[46]) S. Reimarus, vom Zweck Jesu und seiner Jünger.

gewesen sein. Zudem ist, was der Eifer des Gegensatzes gegen die kirchliche Ueberschwenglichkeit und Unnatur dieser Ansicht Bitteres und Ungerechtes beigemischt hatte, neuerlich von Seiten einer ruhigeren Kritik ausgeschieden worden. Dieser zufolge war Jesus tief durchdrungen von dem Schmerz über die moralische wie politische Versunkenheit seines Volkes, und meinte in sich den Beruf zu fühlen, ihm in beiderlei Hinsicht aufzuhelfen. In der ersteren durch die kräftige sittliche Anregung, die er in Reden von der Art der Bergrede, der Parabeln u. s. f. auf sie ausgehen liess, und durch Bekämpfung des geistlosen und heuchlerischen Ritualismus der Pharisäer: und diess ist von jenen deistischen Gegnern nicht immer gehörig gewürdigt worden. In der andern Hinsicht haben diese darin falsch gegriffen, dass sie als das Mittel, worauf Jesus dabei gerechnet habe, die Erregung eines Volksaufstandes vermutheten: während allen evangelischen Spuren zufolge Jesus überhaupt an keine natürliche Vermittlung jenes Umschwungs dachte, sondern der Hoffnung lebte, Gott werde ihm, dem Messias, eines Tags seine Engellegionen vom Himmel senden, um den Thron Davids in herrlicherer Weise wiederaufzurichten; als aber diese Katastrophe immer nicht eintreten wollte, und er sich endlich in der Gewalt seiner Feinde sah, gab er (wo nicht erst nach seinem Tode seine Anhänger) der Sache die Wendung, dass, was ihm während seiner ersten Anwesenheit nicht gelungen war, er bei einer einstigen Wiederkunft vom Himmel um so glänzender durchführen werde.[47])

Dass aber bei einer solchen Ansicht von der Per-

---

[47]) S. das Leben Jesu, I, zweiter Abschnitt, Kap. 4, und Hennell, Untersuchungen über den Ursprung des Christenthums, aus dem Engl. Kap. 16.



son Jesu diese nicht mehr Gegenstand des religiösen Glaubens sein könnte, ist klar, und auch der Rationalismus gesteht ausdrücklich, dass er das, was man in den dogmatischen Systemen Christologie nenne, nicht zu einem integrirenden Theile des seinigen machen könne. Als Messiaslehre nämlich habe sie blos zur geschichtlichen Ueberleitung vom Judenthum zum Christenthum gehört, sei mithin für uns jetzt überflüssig; als geschichtliche Kunde von der Person des Stifters der christlichen Religion aber könne sie so wenig ein wesentlicher Bestandtheil dieser Religion sein, als unter den Sätzen eines philosophischen Systems eine Lehre von der Person seines Erfinders vorkomme.[48]) Allein die christliche Religion war von jeher und ist ihrem innersten Wesen nach mit Nichten so ablösbar von dem gemeinten Wesen ihres Stifters, als der Inhalt eines philosophischen Systems von der Person seines Erfinders; oder vielmehr ist es schon ein falscher Ausdruck, Christum nur als den Stifter der christlichen Religion zu betrachten, da er doch ebenso sehr, ja weit mehr noch, ihr Gegenstand ist. Jesus könnte alle jene Lehren, in welche der Rationalismus den Hauptwerth des Christenthums legt, noch länger und nachdrücklicher vorgetragen haben: wäre er nicht in der Vorstellung seiner Anhänger mit der volksthümlichen Messiasidee, an die er sich anlehnte, verschmolzen, und hätten nicht seine Schicksale mehr noch als seine Lehren dieser Idee die neue Wendung gegeben, die wir sie von da an nehmen sehen: so würde niemals eine neue Religion von ihm ausgegangen sein. Und auch jetzt noch ist es leere Abstraction, zu meinen, die bloſse Moral Jesu, mit Einschluss etwa der Gottes- und Vergeltungslehre, sei noch das Christen-

---

[48]) Briefe, S. 405.

thum: da diesem vielmehr eben das wesentlich ist, alle jene Ideen durch Christum vermittelt vorzustellen, alles Hohe, was der Menschheit Werth verleiht, und ebenso alles Leid, das sie bedrückt, an Christum zu entäussern, um es von ihm als Gnade und Versöhnung sich zurückzuerbitten. Wer diese Entäusserung, die das Wesen des Christenthums ausmacht, überwunden hat, der mag wohl noch Gründe haben, sich einen Christen zu nennen, aber Grund hat er keinen mehr dazu.

§. 65.

Schleiermacher's Christologie.

Bei ihrem Aufräumen mit dem Grundobject des christlichen Glaubens blieb die rationalistische Subjectivität nur desswegen so aufgeräumt, weil sie zu kurzsichtig war, um die Tiefe der Leere, die sie damit angerichtet hatte, ermessen zu können. Mit Christo meinte sie doch das Christenthum nicht zu verlieren: hätte sie eingesehen, dass es so nicht geht, dass beide nur entweder zusammen angenommen, oder zusammen verworfen werden können, so würde sie, unfähig, wie sie war, einen neuen geistigen Inhalt aus sich hervorzubringen, in sich erschaudert, und lieber zum alten System zurückgeflüchtet sein. Diese Durchführung des negativen Processes, dieses Aufgeben aller Anhaltspunkte ausser dem Ich, fällt aber naturgemäſs nicht der Theologie zu, die ihrem Princip wie ihrem Stoffe nach allzuwesentlich objectiver Natur ist; sondern der von Hause aus auf das Subject angewiesenen Philosophie. Im Idealismus war sie an diesem Ende angekommen, und da hiess es nun in ganz anderem Sinne: hilf dir selber! als bei der rationalistischen Theologie, die an ihren exegetischen und historischen

Forschungen, ihren psychologischen und moralischen Betrachtungen über Christum, auch nach dem Aufgeben seiner Gottheit, noch einen stattlichen Vorrath von Objectivität besass. Während sofort die Philosophie, noch in Fichte selbst, und weiterhin in Schelling und Hegel, jene Aufgabe zu lösen begann, statt der zertrümmerten Welt des sich entfremdeten Geistes aus dem zum Bewusstsein seiner als aller Realität gekommenen Geiste heraus eine neue prächtiger wiederaufzubauen, und insbesondere auch die Religion, aber festgehalten unter der Macht des seiner selbst gewiss gewordenen Geistes, neu zu beleben: machte ein Mann, in der Schule der neuen Philosophie gebildet, den Ueberläufer in das Lager der alten Theologie. Schleiermacher hatte den Gipfel jener selbstgenugsamen Subjectivität mit schwärmendem Enthusiasmus erstiegen; aber scharfsichtiger als die Rationalisten, mafs er die ganze Tiefe des Abgrundes der Negativität, an dem er stand: so schlug ihm die absolute Freiheit des Idealismus um in schlechthinige Abhängigkeit, das Hochgefühl des geisterfüllten Subjects in die Demuth gegen den objectiven Erlöser. Als ächter Idealist geht zwar Schleiermacher in der Deduction seines Christus vom Subjecte aus; aber eben dass er aus demselben herausgeht, dass er allen absoluten Inhalt, den er in demselben antrifft, aus der Mittheilung von dem äusserlich dagewesenen Gottmenschen ableitet, ist der Rückfall auf den Boden des altkirchlichen Systems. Freilich, will man eben dem Manne um dieses Verrathes willen zürnen, so muss man ihm wieder gut werden, wenn man bemerkt, dass er nicht blos die Philosophie an die Theologie, sondern ebenso die Theologie an die Philosophie verrathen hat: und gerade diese Zweiseitigkeit und Zweideutigkeit ist das Wesen seiner Stellung in der Geschichte der Theologie, um deren willen sein

Wirken von beiden Seiten her nur als segensreicher Fluch oder fluchwürdiger Segen erscheinen kann.

In den negativen Ergebnissen der historischen und dogmatischen Kritik in Bezug auf die Christologie blieb Schleiermacher keineswegs hinter dem Rationalismus zurück; ja er ging selbst noch weiter als dieser. Dass sich historisch aus den N.T.lichen Schriften die übernatürliche Erzeugung, die Unsündlichkeit, die Himmelfahrt Jesu nicht beweisen, und dass sich dogmatisch die Vorstellungen von Menschwerdung Gottes, von Einheit göttlicher und menschlicher Natur und Mittheilung ihrer Eigenschaften nicht halten lassen, war ihm ausgemacht: allein was gehen uns — rief er — Geschichte und Kritik an? setzet, es gäbe gar keine historischen Nachrichten über Jesum: so hat, näher als alle Geschichte, das christliche Ich die Gewissheit der Realität seines Christus in seiner eigenen inneren Erfahrung: und was die Kritik gegen den alten dogmatischen Christus einzuwenden hatte, wird den neuen, aus dem Ich entwickelten, nicht nothwendig mitbetreffen. Ich finde in mir als Mitgliede der christlichen Gemeinschaft die harmonische Vereinigung des niederen Selbstbewusstseins mit dem höheren, mithin meine Entsündigung und religiöse Vervollkommnung, auf eigenthümliche Weise erleichtert, und einen stetigen Fortschritt dieser Erleichterung eingeleitet. Forsche ich nach der Ursache hievon, so kann ich sie in mir selbst nicht finden, weil von mir selbst aus, so viel ich bemerken kann, jener Zusammenklang vielmehr immer nur erschwert wird; eben so wenig in irgend einem Andern, der mit mir an der christlichen Gemeinschaft Theil nimmt, da ich in diesen allen mir gleiche, jener Erleichterung bedürftige Wesen erkenne; noch im Ganzen dieser Gemeinschaft, da auch von vielen

Unvollkommenen zusammen keine vollkommene Wirkung ausgehen kann: sofern mithin diese Erscheinung noch weniger ausserhalb der christlichen Gemeinschaft ihren Grund haben kann, wo sie vielmehr gar nicht angetroffen wird, so kann sie nur von dem Stifter jener Gemeinschaft ausgehen, der eben durch diesen Einfluss auch ihr beständiges Haupt bleibt. — Hiemit ist Christus aus dem Winkel, in welchen ihn der Rationalismus gestellt hatte, bereits wieder hervorgezogen: was wir ihm verdanken, ist ja nicht etwas, das er blos gelehrt (und etwa durch sein Beispiel bekräftigt) hätte, worauf auch ein Anderer kommen konnte, und worüber wir nun ihn vergessen dürften: sondern was er uns leistet, beruht ganz und gar auf dem, was er gewesen ist; die Lehre von seinem Werke und die von seiner Person sind derselbe Inhalt, nur das einemal als Sein in ihm, das andremal als Wirken auf uns angeschaut, wovon also nicht das Eine festgehalten, das Andere weggeworfen werden kann, sondern beide stehen und fallen miteinander.

Förderung des religiösen Lebens nun ist es, was das Ich als christliches in sich vorfindet; freilich unvollkommene auf jedem einzelnen Punkte und in aller Erfahrung, wesswegen man im Aufsuchen einer Ursächlichkeit hiezu sich auch mit einer unvollkommenen begnügen zu dürfen meinen könnte: allein weil doch die Hemmungen jener Förderung alle auf Rechnung der Subjecte geschrieben worden, so ist folglich die Unvollkommenheit des Ergebnisses lediglich ihre Schuld; während von ihrem vorausgesetzten Principe, dem Stifter der Gemeinschaft, die Wirkung als eine vollkommene, absolute, ausgeht. Geht aber von ihm schlechthinige Förderung des religiösen Lebens aus, so muss, vermöge der nothwendigen Gleichheit zwischen Ursache

und Wirkung, das religiöse Leben in ihm ein schlechthin gefördertes, vollkommenes, gewesen sein.

Hiedurch ist Christus schon wieder als Gegenstand unbedingter religiöser Verehrung für alle Zeiten hingestellt: wie aber, wenn er dem alten Christus des orthodoxen Systems noch ähnlicher sich zeigte, als es zunächst den Anschein hat? Zwar vaterlos erzeugt ist er nach SCHLEIERMACHER freilich nicht: aber doch übernatürlich, sofern die natürliche Zeugung für sich immer nur unvollkommene Producte liefert, mithin, um ein vollkommenes zu erzielen, die übernatürliche Causalität Gottes durch die, wenn auch stehen gelassenen, natürlichen Factoren durchschlagen musste.[1] Auch keine göttliche Natur als eine vom menschlichen Geiste verschiedene Substanz ist in dem SCHLEIERMACHER'schen Christus Eins mit der menschlichen: aber doch das Urbildliche mit dem Geschichtlichen; oder was hindert, das ungetrübte und ungestört wirkende Gottesbewusstsein in einem Menschen geradezu als ein Sein Gottes in ihm unter der Form des Bewusstseins auszusprechen? Zwar entfaltete sich auch sein Gottesbewusstsein in wahrhaft menschlicher Weise nur allmählig: aber die Entwicklung der untern Seelenkräfte sprang in ihm der Entfaltung der höheren nie vor, so dass die Macht der letzteren über die ersteren immer dieselbe schlechthinige, er hiemit wesentlich ohne Sünde war. Seine Wunder ferner sind zwar weder als schlechthin übernatürlich festzuhalten, noch auch als Beweise für die Wahrheit seiner Religion zu benützen: aber es stimmt doch trefflich, dass von demjenigen, der die Geister so tief erregte, eigenthümliche Wirkungen auch auf die leibliche Seite der menschlichen Natur ausgingen. Seine

---

[1] S. oben, §. 60, S. 97. f.

Auferstehung und Himmelfahrt endlich lassen sich auf jenem subjectiven Wege nicht unmittelbar begründen, sofern er das Alles, was er uns ist, könnte gewesen sein, und nichtsdestoweniger im natürlichen Tode geblieben: doch lässt sich allerdings mittelbar sagen, er könnte jenes nicht gewesen sein, wenn er sich Jünger gewählt hätte, die sich so sehr hätten täuschen können, dass von ihnen ein falscher Bericht über seine Wiederbelebung (denn die Himmelfahrt wird von keinem unmittelbaren Schüler Jesu berichtet) ausgegangen wäre. [2])

Wenn diese Christologie, gegen welche sich Anfangs Supranaturalisten wie Rationalisten mit Händen und Füssen sträubten, die meisten jetzigen Theologen mit einigen Modificationen zu der ihrigen, ja zu ihrem entschiedenen Liebling und Schoofskinde gemacht haben, so wissen sie warum. Der mühseligen, end- und ruhmlosen Kämpfe mit der historischen und dogmatischen Kritik, an welchen sich der Supranaturalismus zuletzt verblutet hatte, war man jetzt wie mit Einem Schlage überhoben, der rationalistische Verstand im vollsten Mafse befriedigt: und doch schien dabei sogar mehr religiöser Inhalt, wenigstens wärmerer und lebenskräftigerer, als man dem Rationalismus abzuringen hatte hoffen können, gerettet zu sein. Statt des weitläuftigen alten Schlosses mit seinen Verliessen und Thürmen, seinen Sälen und Corridoren, in dessen verschwenderischen und doch unzweckmäfsigen Räumen und altväterischem Hausrathe man sich täglich weniger behagte, und von dem man einen Flügel um den andern als baufällig hatte räumen und dem Zerfalle preisgeben müssen, stand jetzt ein neuer Pavillon zu Diensten, in modernem Stile gebaut, und ebenso elegant als wohnlich eingerichtet. Kein Wunder, dass das alte Rattennest,

---

[2]) Schleiermacher, Glaubenslehre, II, §. 93 ff.

wie es der Undank jetzt nannte, bald von sämmtlichen Bewohnern, ein paar alte Hauskatzen ausgenommen, verlassen wurde, und Alles sich in den neuen Bau herüberzog. Aber wo hatte man doch seine Augen bei diesem Tausche? Konnte doch jeder nur ein wenig Bauverständige sagen, dass in dem alten Gebäude, wenn man es auch auf den Abbruch verkaufen wollte, noch zehnmal mehr nur an Steinen und Eisenwerk stecke, als das neue, wie es dastand, werth war! Und den leichten Bau des letzteren, die dünnen Wände und Böden, wollte auch Niemand bemerken: bis man jetzt an allen Enden und Ecken die Ritzen und Schäden sieht, welche das neue Kartenhäuschen seiner Auflösung mit einer Schnelligkeit entgegenführen werden, die manche seiner jetzigen Bewohner nöthigen dürfte, sich wieder in den Trümmern der alten Steinmasse anzusiedeln.

Besichtigen wir zuvörderst das Fundament des Baues, in welchem die jetzige Theologie ihr Heil geborgen glaubt. — Ich empfinde als Christ die Einigung des niedern Selbstbewusstseins mit dem höheren in mir erleichtert, oder meine Frömmigkeit gefördert. — *Tant mieux pour vous.* — Diese Förderung kann aber nicht von mir selbst ausgehen. — Warum nicht? — Weil von mir selbst vielmehr nur Hemmung des religiösen Lebens ausgeht. — Woher weisst du das? du nämlich, das modernchristliche Ich; denn das altgläubige freilich wusste ebendaher, woher es wusste, aus sich nichts Wahres zu wissen, auch, dass es nichts Gutes aus sich wirken könne: beides nämlich wusste es aus seiner Grundvoraussetzung, der Entfremdung und Entäusserung des Geistes. Aber dem seiner selbst gewiss und mächtig gewordenen modernen Ich, wer gibt denn ihm die Mittel, auf rein psychologischem Wege eine solche Scheidung vorzunehmen? Von etwas

Aeusserlichem und Zufälligem, wie einer Nachricht, einer geschichtlichen Notiz, kann ich wohl wissen, dass ich sie nicht aus mir selbst geschöpft, sondern von Andern erfahren habe: hier aber handelt es sich von zwei entgegengesetzten Regungen im Innersten des menschlichen Gemüths, von denen nur die eine hier entsprungen, die andere von aussen hereingeleitet sein soll. Oder näher wäre die Hemmung des religiösen Lebens in jedem Einzelnen sowohl sein eigenes Werk als Einwirkung von Andern seinesgleichen; die Förderung aber wäre ebensowenig aus der Einwirkung der Andern, mit denen er in Gemeinschaft steht, als aus ihm selbst abzuleiten, sofern alle andern, wie er selbst, aus sich nur Hemmung produciren, aus dem Zusammenwirken vieler Hemmenden aber keine Förderung hervorgehen kann. Natürlich, hat das idealistische Ich es einmal über sich vermocht, das kindische Rechenexempel der alten Rechtgläubigkeit, wornach der Mensch sich zuerst *per subtractionem* alles Guten entäussert, um es sich sofort *per additionem* als Gnadengabe wieder zuwachsen zu lassen, an Einem Subjecte zu vollziehen, so muss es an allen vollzogen werden: während wir es wie bei Einem so bei Allen zurückweisen. So kann mithin nicht nur das eine Subject auf das andere religiös förderlich wirken, sondern aus dem Zusammenwirken der einzelnen, oder aus der religiösen Gemeinschaft, kann und muss sogar nach psychologischen Gesetzen ein höherer Grad von religiöser Förderung hervorgehen, als die Einzelnen für sich im Stande gewesen wären sich zu schaffen. Freilich werden in demselben Maſse auch die Hemmungen steigen, und so würde das Verhältniss im Ganzen sich gleich bleiben, während das modernchristliche Ich vielmehr einen Ueberschuss der Förderung in sich zu erfahren behauptet. Doch diess kann es nicht von allen

mit ihm in der christlichen Gemeinschaft befassten Individuen behaupten wollen; sondern, während es selbst vielleicht in religiöser Vervollkommnung vorwärts schreitet, sieht es andere neben sich entweder stehen bleiben oder gar rückwärts gehen, welche somit, wenn sie ihre Erfahrung aussprechen wollten, vielmehr von einem Ueberschuss der Hemmung reden müssten. Könnte somit als durchschnittliches Ergebniss höchstens so viel ausgesprochen werden, dass sowohl durch die extensive Verbreitung als die intensive Ausbildung der christlichen Gemeinschaft immer mehrere in den Process der religiösen Förderung eintreten: so liegt ein hinreichender Erklärungsgrund hiezu in dem allgemeinen Fortschritte der Bewältigung der Natur durch den Geist, den uns überhaupt die Geschichte zeigt.

Es ist also kein Wort davon wahr, dass auch das moderne Ich durch die religiöse Erfahrung, die es an sich macht, genöthigt wäre, als letzten Grund der Möglichkeit dieser Erfahrung einen unsündlichen und schlechthin vollkommenen Christus zu postuliren; sondern diess müsste es nur dann, wenn es zuvor alles Gute und Wahre aus sich hinaus verlegt, sich mithin auf den altchristlichen Standpunkt zurückversetzt hätte. Ja selbst wenn es alles Gute, das es in sich findet, durchaus einem Andern danken wollte, wäre es damit noch nicht genöthigt, diesen Andern als schlechthin vollkommenen vorzustellen; denn zur Erklärung der eingestandenermaſsen auf jedem Punkte unvollkommenen Wirkung würde eine Causalität von blos relativer Trefflichkeit genügen. Zwar bestreitet Schleiermacher die Ansicht, als wäre Christus blos relativ vollkommenes Vorbild, nicht schlechthin vollendetes Urbild gewesen; was er aber gegen die Beschuldigung, letztere Meinung sei nur die ursprüngliche Hyperbel der Gläubigen, beibringt, ist zunächst eben nur eine andere

Hyperbel dieser Gläubigen: die Behauptung nämlich, dass die religiöse Entwicklung der Menschheit niemals über Christum hinausschreiten könne, was sie doch müsste, wenn er nur ein Relatives, nicht ein Absolutes, in dieser Hinsicht darstellte.[3]) Dass aber der Menschheit jene Steigerung des Vorbildes zum Urbilde ferner auch desswegen nicht zugeschrieben werden könne, weil sie in Folge der allgemeinen Sündhaftigkeit ebensowenig im Stande sei, ein reines und vollkommenes Urbild mittelst des Erkenntnissvermögens zu entwerfen, als durch den Willen zu verwirklichen,[4]) ist eine oberflächliche Einwendung. Denn, für's Erste, sind wir sämmtlich sündhafte und unvollkommene Wesen — was auch auf modernem Standpunkte, wenngleich nicht in der Form einer Erbsünde, anerkannt wird —, so können wir auch nicht beurtheilen, ob das biblische und kirchliche Christusbild rein und vollkommen ist. Zweitens aber, auch hievon abgesehen, ist die biblische Zeichnung von Jesus so unvollständig, lässt uns so wenig in den innern Zusammenhang seiner Plane und Triebfedern hineinsehen, während sie überdiess die wahrhaft menschlichen Felder des häuslichen und bürgerlichen Lebens fast ganz unausgefüllt lässt, dass wir nicht wissen können, ob es nicht eben nur diese Unvollständigkeit ist, welche die Nachweisung von Flecken in dem Bilde erschwert; die kirchliche Vorstellung von Christus aber besteht so sehr nur aus Abstractionen (wie sündlos u. dgl.), dass mit dem Vermögen, dasselbe hervorzubringen, der Menschheit auch das Abstractionsvermögen abgesprochen werden müsste.[5]) Dass drittens die Productivität, oder die

---

3) Schleiermacher, Glaubensl. II, S. 33. 36 f.

4) Ders. ebend. S. 37.

5) Vgl. das Leben Jesu, II, §. 146; die Dogmatik, I, S. 394.

Kraft, jede mögliche Steigerung in der unter seinem Einflusse stehenden Gesammtheit zu bewirken, nicht im Vorbilde, sondern nur im Urbilde liegen könne,[6] sagt gar nichts; denn die productive Kraft der Menschheit ist es eben, welche sich, wie real als Vorwärtsstreben, so ideal als Vorbilden bethätigt, und mit steigender realer Vervollkommnung auch die Züge des Vorbildes immer mehr idealisirt. Und dass nun Christus im Bewusstsein eines von allen Elementen jetziger humaner Bildung durchdrungenen Frommen ein ganz anderer und ungleich vollkommnerer sei als in dem eines Christen der ersten Jahrhunderte, während beide ihr Christusbild im N. T. wiederzufinden glauben, — wer möchte das läugnen?

Mit dieser Auflösung ihrer Grundlage ist eigentlich die ganze SCHLEIERMACHER'sche Christologie bereits dahingefallen. Denn da sie geständig ist, von ihrem Christus nirgend anders her etwas Verlässliches zu wissen, als aus der innern christlichen Erfahrung, sofern diese zum Behuf ihrer Erklärung die Voraussetzung eines solchen Christus nothwendig mache: so kann es, wenn es mit dieser Nothwendigkeit nichts ist, auch mit der Christologie nichts sein, die einzig aus jener vermeintlichen Nothwendigkeit heraus abgeleitet war. Doch wir wollen dieses Ergebniss jetzt vergessen, und unabhängig von demselben die SCHLEIERMACHER'sche Christologie für sich noch einer Prüfung unterwerfen. Einer solchen gibt SCHLEIERMACHER selbst schon von vorne herein die erwünschteste Handhabe, indem er von Christo aussagt, er sei als geschichtliches Einzelwesen zugleich urbildlich gewesen, d. h. in ihm sei das Urbildliche vollkommen geschichtlich geworden, und hinwiederum habe jeder geschichtliche Moment das

---

[6]) SCHLEIERMACHER, Glaubenslehre, II, S. 34.

Urbildliche in sich getragen.[7]) Dieser Ausdruck vertritt hier die Stelle des kirchlichen von der Einheit göttlicher und menschlicher Natur, welchen SCHLEIERMACHER so wenig als die kirchliche Voraussetzung eines persönlichen, überweltlichen Gottes, sich unmittelbar aneignen kann. Aber jener neue Ausdruck ist auf dem Bewusstseinsboden, für den er berechnet ist, viel schwieriger, als der alte auf dem seinigen. Persönliche Vereinigung göttlicher und menschlicher Natur kommt zwar in keiner Erfahrung vor: ebendesswegen jedoch kann auch streng genommen nicht gesagt werden, die Voraussetzung einer solchen Person sei wider die Erfahrung; was nur dann der Fall wäre, wenn jene Vereinigung zwar öfters vorkäme, aber sonst immer anders bestimmt, als sie in Christo vorausgesetzt wird. Letzteres nun tritt bei der SCHLEIERMACHER'schen Formel ein. Verwirklichung des Urbildlichen oder der Idee im Geschichtlichen sind wir auf allen Gebieten der Natur und des Geistes zu erkennen gewohnt: aber überall ganz anders, als behauptet wird, dass sie in der Person Christi stattgefunden habe. SCHLEIERMACHER selbst bekennt, dass wir sonst beides immer auseinanderhalten, und als Verwirklichung einer Idee niemals ein Einzelnes für sich, sondern nur ergänzt durch alle anderen mit ihm unter derselben Idee befassten Individuen, betrachten. Dieses sonst ausnahmslose Verhältniss der Idee zur Realität zum Vortheil der Person Christi zu verrücken, soll nun aber, wie um der Thatsachen des christlichen Bewusstseins willen nöthig (wovon oben), so auch näher betrachtet gar wohl möglich sein. Denn für's Erste solle ja Christus nicht in allen den tausenderlei Beziehungen des menschlichen

---

[7]) Ders. a. a. O. §. 93.

Lebens, sondern eben nur im Gebiete des Gottesbewusstseins, oder in religiöser Hinsicht, Urbild sein. Damit ist zwar der Gesichtspunkt verrückt, aber die Sache nicht im Mindesten geändert; denn so wenig die Idee der Menschheit sich vollständig in Einem Individuum verwirklicht, so wenig auch die Idee der Religion. Zweitens soll das Urbildliche in Christo, einmal in ihm gesetzt, sich weiterhin ganz nach den natürlichen und geschichtlichen Gesetzen, nämlich theils allmählig, theils in den volksthümlichen Schranken, entwickelt haben. Diese Allmähligkeit der Entfaltung jedoch soll frei gedacht werden von jedem innern Kampfe — wovon bei der Unsündlichkeit näher zu reden sein wird. Die Volksthümlichkeit aber soll in Christo nicht Typus seiner Selbstthätigkeit, sondern nur seiner Empfänglichkeit, gewesen sein: leere Worte; da überall durch die eigenthümliche Form der Empfänglichkeit auch die der Selbstthätigkeit bedingt ist. Doch überhaupt hinter der ganzen Form seiner Erscheinung oder Selbstverwirklichung in Wort und That, deren Beschränktheit und Unvollkommenheit nicht geläugnet wird, soll ein schlechthin vollkommenes Wesen in der Art verborgen gewesen sein, dass das Hinausschreiten über seine Erscheinung eine nur um so vollkommnere Darlegung seines innersten Wesens sei: allein das Wesen eines Individuums ist derselbe Inhalt, nur in der Form der Reflexion in sich, mit der Gesammtheit seiner Aeusserungen, und nur eine barbarische, oder vielmehr sophistische Metaphysik kann ersteres als vollkommenes und unnendliches der letzteren als unvollkommener und endlicher entgegensetzen. Ist es somit nur der Schein einer geschichtlichen Entwicklung des Urbildlichen, wenn von den Schranken ihrer Form das in dieser sich entfaltende Individuum unberührt gewesen sein soll: so wird in Bezug auf den

Anfangspunkt dieser Entwicklung, den Eintritt des urbildlichen Individuums in die geschichtliche Erscheinungswelt, das Abnorme von SCHLEIERMACHER ausdrücklich zugestanden. Der eigenthümliche geistige Gehalt Christi könne nicht aus dem Gehalt des Lebenskreises, dem er angehörte, überhaupt nicht aus der Menschheit, erklärt werden: die reproductive Kraft der Gattung reiche nicht hin, ein Einzelwesen hervorzubringen, durch welches etwas in die Gattung hineinkommen sollte, was noch gar nicht in ihr gewesen war (schlechthinige Kräftigkeit des Gottesbewusstseins); sondern dazu bedürfe es eines schöpferischen göttlichen Actes, in welchem, als einem absolut Grössten, der Begriff des Menschen als Subjects für das Gottesbewusstsein sich vollendete. Allein ein schlechthin Grösstes zu sein oder zu setzen, widerspricht dem Begriffe eines einzelnen Schöpfungsactes: ein Grösstes ist im vollen Sinne nur die ewige allgemeine Schöpfung, und beziehungsweise der die menschliche Gattung mit ihrer religiösen Anlage setzende Act, zu welchem sich die Schöpfungsacte für einzelne Persönlichkeiten immer nur als sich gegenseitig zur Einheit ergänzende Brüche verhalten. Und wie verträgt es sich denn mit SCHLEIERMACHER's eigener Vorstellung von göttlicher Thätigkeit, dass mit Christo etwas, das vorher nicht in ihr lag, in die Menschheit hineingekommen sein soll? Zwar, damit man an keine zeitliche Nachbesserung eines göttlichen Actes denke, wird die neue oder vollendete Schöpfung der menschlichen Natur in Christo auch wieder als blofse Erhaltung und stetige Entwicklung des ihr ursprünglich Anerschaffenen gefasst. [8]) Allein damit stimmt es schlecht, dass ebenso behauptet wird,

---

[8]) A. a. O. S. 20.

durch den von Adam aus sich entwickelnden Naturzusammenhang sei zu dem höheren Leben, wie es in Christo der Menschheit aufging, nicht zu gelangen gewesen. Denn war dasjenige, was in Christo aufbrach, nur die vollständige Entfaltung einer der Menschheit ursprünglich eingepflanzten Anlage: so ist die Menschheit von Adam zu Christus in einem stetigen Naturzusammenhange gelangt. Freilich, sehen wir genauer zu, wiefern denn Schleiermacher in Bezug auf die Erscheinung Christi von bloſser Erhaltung des der menschlichen Natur ursprünglich Mitgegebenen gesprochen hatte: so bestimmt er dieselbe als Erhaltung der Empfänglichkeit zur Aufnahme einer schlechthinigen Kräftigkeit des Gottesbewusstseins, wie sie in Christo ihr eingepflanzt wurde, nicht als Fähigkeit, sie aus sich zu produciren. Dann bleibt aber die Production derselben, oder der Person Christi, eine neue Schöpfung im strengen Sinne des Wortes, und ihre Subsumtion unter den Begriff der Erhaltung ist ein täuschender Schein. Ebenso bleibt dann aber auch der Widerspruch mit Schleiermacher's eigener, und ohnehin mit jeder speculativen Ansicht vom göttlichen Schaffen. Dieser zufolge waren, zeitlich angesehen, in den erstentstandenen Menschen auch alle Anlagen enthalten, welche sich später von selbst nach und nach entwickelten; von Seiten Gottes aber kann der menschenschaffende Act nur Ein untheilbarer sein, der sich nach der Seite der Erscheinung hin zwar in eine unendliche Mannigfaltigkeit von Hervorbringungen zerschlägt, deren keine jedoch sich zu den übrigen als schlechthin vollkommene zu unvollkommenen, sondern alle als gegenseitige Ergänzungsstücke sich verhalten.

Die zweite Formel, in welcher Schleiermacher das unterscheidende Wesen Christi ausspricht, dass die stetige Kräftigkeit seines Gottesbewusstseins ein eigent-

liches Sein Gottes in ihm gewesen sei,[9]) klingt zwar gleich sehr an die orthodoxe wie an die speculative Christologie an, im Grunde jedoch mit der einen so wenig wie mit der andern zusammen. Denn was das Erstere betrifft, so ist kein Sein der oder einer göttlichen Persönlichkeit in dem Menschen Jesu gemeint; sondern dass diese menschliche Persönlichkeit durch das in ihrem Selbstbewusstsein mitgesetzte schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ihr Denken und Handeln widerstandlos bestimmen liess, das wird als ein Sein Gottes in ihm ausgesprochen. Das klingt nun beinahe wie etwas Speculatives: es fällt aber dadurch in das Gegentheil herab, dass in Einem Individuum vollständig gewesen sein soll, was speculativ betrachtet nur in deren Gesammtheit zur vollen Wirklichkeit kommen kann.

Doch diess hängt mit dem Weiteren zusammen, dass nun nach Schleiermacher Christus von allen andern Menschen durch seine wesentliche Unsündlichkeit und schlechthinige Vollkommenheit unterschieden gewesen sein soll.[10]) Die Unsündlichkeit Christi (da von der Vollkommenheit schon mit der Urbildlichkeit die Rede gewesen) hatte im altkirchlichen System, und zwar nicht blos als verwirklichte Möglichkeit des Nichtsündigens (*potuit non peccare*), sondern als Unmöglichkeit des Sündigens (*non potuit peccare*), darin ihren festen dogmatischen Grund, dass in Christo die des Sündigens fähige menschliche Natur gar keine eigene Persönlichkeit hatte, sondern in die Persönlichkeit des heiligen Sohnes Gottes nur aufgenommen war. Diese Begründung fällt für Schleiermacher mit der kirchlichen Christologie hinweg. Ebensowenig mag er sich auf

---

9) §. 94.
10) §. 98.

die exegetische Beweisführung stützen; woran er sehr recht thut. Denn was hätte es auch für Beweiskraft, wenn Paulus, von dem nicht bekannt ist, dass er Jesum persönlich gekannt hätte, nach seiner Bekehrung ihm in noch so bestimmten Ausdrücken Sündlosigkeit zuspräche? Statt dessen sagt er nur in einer rednerischen Antithese (2 Kor. 5, 21.), Gott habe den, der von keiner Sünde wusste (τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν) für uns zur Sünde, oder zum Sündopfer, gemacht, damit wir in ihm gerecht werden möchten; worin als bestimmter Gedanke nur diess liegt, dass die gewaltsame Todesart Jesu nicht als Strafe für eigene Vergehungen angesehen werden dürfe. Mehr ist auch in 1 Petr. 1, 19, wo er ein tadel- und fleckenloses Lamm, und Hebr. 7, 26, wo er ein heiliger, unschuldiger Hoherpriester heisst, nicht enthalten; nur dass sich hier noch die Vorstellungen von levitischer Reinheit dazugemischt haben. Jesus, so viel stand im Bewusstsein seiner Anhänger fest, hatte seine Hinrichtung nicht verdient, er war nicht für sich gestorben: folglich für Andere als Sühnopfer, oder er hat als Hoherpriester zugleich sich selbst dargebracht; Opfer aber und Hoherpriester mussten dem Gesetze gemäss levitisch rein sein; eine Reinheit, die nun in Bezug auf Jesum auch in's Moralische hinübergespielt wurde, wie 1 Joh. 3, 5: Er ist gekommen um unsre Sünden auf sich zu nehmen, und in ihm ist keine Sünde. 1 Petr. 2, 22: ὃς ἁμαρτίαν ὀυκ ἐποίησεν u. s. f. ist nur Anwendung von Jes. 53, 9 auf Jesum, die sich von selbst machte, sobald er einmal als Messias, und diese Stelle als messianische Weissagung galt. Doch hätten diese Aussagen auch eine weniger typische und dogmatische, hätten sie die bestimmteste historische Fassung, und wären sie überdiess sämmtlich aus ächten Schriften unmittelbarer Schüler Jesu, so könnten sie uns doch, auch wenn sie wollten, nicht

mehr sagen, als jenes bekannte xenophontische Zeugniss über Sokrates,[11]) aus welchem doch noch Niemand die Unsündlichkeit dieses Heiden hat erschliessen wollen. Denn als sündige Menschen konnten die Jünger Jesu niemals gewiss sein, ob nicht etwas an ihm, das ihnen, eben ihrer eigenen Sündhaftigkeit wegen, nicht als Sünde auffiel, diess nicht in der That doch wirklich war. Nur ein Sündloser kann über Sündlosigkeit ein gültiges Zeugniss ausstellen: mithin, da Jesus unter allen Menschen der einzige dieser Art gewesen sein soll, konnte nur er allein wissen, dass er es war. Dieses Bewusstsein soll er nun auch in der bekannten Frage Joh. 8, 46: *τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας;* ausgesprochen haben; allein, auch abgesehen davon, dass *ἁμαρτία* hier dem Zusammenhang zufolge vielmehr Irrthum bedeuten muss, und auch in der Bedeutung von Sünde nur von äusserlich wahrnehmbarer gesagt sein könnte, so kann Jesu eigene Behauptung seine Unsündlichkeit nicht beweisen, da wir von dieser schon vorher gewiss sein müssten, um sicher zu sein, dass er durch jene Behauptung nicht sich selbst oder Andere getäuscht habe. Dass er diess nicht that, dafür bürgt uns freilich der Ausspruch Matth. 19, 17 parallel., wo er das Prädicat des Guten als Gott allein zugehörig von sich ablehnt, mithin sich selbst die schlechthinige Reinheit abspricht: ein Selbstzeugniss Jesu, mit dem sich das in einer Rede des vierten Evangeliums an historischer Zuverlässigkeit gar nicht vergleichen darf.

Um auf Schleiermacher zurückzukommen, der, wie gesagt, auf diese exegetische Beweisführung selbst kein Gewicht legt, so sucht er von der Unsündlichkeit

---

[11]) Xenoph. Memorab. Socr. I, 1: *Οὐδεὶς πώποτε Σωκράτους οὐδὲν ἀσεβὲς οὐδὲ ἀνόσιον οὔτε πράττοντος εἶδεν οὔτε λέγοντος ἤκουσεν.*

Jesu vorerst die Möglichkeit, d. h. die Verträglichkeit mit seiner wahren Menschheit, darzuthun, indem er auf die Lehre von der Sünde zurückverweist, wo gezeigt worden sei, dass die Sünde nicht zum Begriff der menschlichen Natur gehöre. Schlagen wir nach, so ist diess, oder die Möglichkeit einer unsündlichen menschlichen Entwicklung, dort aus ihrer Wirklichkeit in Jesu bewiesen;[12] so dass im Grunde nichts weiter gesagt ist, als: sie muss möglich sein, da sie ja wirklich ist. Die Annahme dieser Wirklichkeit selbst aber ruht nach Schleiermacher auf ihrer angeblichen Nothwendigkeit zur Erklärung der innern Erfahrung des Christen: wir haben oben gesehen, wie es mit dieser Nothwendigkeit steht: soll sie die einzige Stütze für die Unsündlichkeit Jesu sein, so ist diese nicht zu halten; weiter aber, da auf dieser Nothwendigkeit die ganze Schleiermacher'sche Christologie beruht, so ist diese selbst auf Sand gebaut, und wird, zumal auch der Aufbau nicht fester ist, gegen die täglich steigenden Wasser und Winde der Kritik die längste Zeit Stand gehalten haben.

§. 66.

Die speculative Christologie.

Von der speculativen Auffassung der Christologie, worunter im Allgemeinen diejenige Ansicht zu verstehen ist, welche sich über die Person Christi zu einer in ihr dargestellten Idee erhebt, finden sich schon in der früheren Zeit einzelne Vorspiele, die aber, theils phantastisch, theils scholastisch, von der

[12]) Schleiermacher, Glaubensl. I, S. 407.

spätern wissenschaftlichen Ausbildung derselben wohl zu unterscheiden sind. So ist die tiefere Ahnung nicht zu verkennen, wenn manche Gnostiker, namentlich von der Secte VALENTIN's, im Leben Jesu, und besonders in seiner Leidensgeschichte, Abbildungen der Leiden der Achamoth, d. h. des in die Endlichkeit herabgesunkenen göttlichen Lebens, fanden:[1]) allein, da ihnen diese Achamoth selbst wieder eine Persönlichkeit, ein höherer Aeon, und ihre Leiden eine wirkliche, einmal vorgegangene Geschichte waren, so gelangt die Betrachtung über den geschichtlichen Standpunkt nicht hinaus, sondern bekommt zu der irdischen Geschichte noch eine himmlische desgleichen, und statt den Standpunkt der Idee zu erreichen, versteigt sie sich nur in's Phantastische. So wird man ferner sehr auffallend an die Stellung erinnert, welche die speculative Christologie unserer Tage der Idee der Menschheit gibt, wenn man bei späteren griechischen Kirchenlehrern, und sofort bei den Scholastikern, die Frage verhandeln hört, ob der Sohn Gottes die menschliche Natur im Allgemeinen oder im Einzelnen, als Idee und Gattung, oder als Individuum, angenommen habe. Allein die Absicht dieser Verhandlungen war im Mindesten nicht, die zugleich universale Bedeutung der Einzelpersönlichkeit Christi auszusprechen,[2]) sondern lediglich die, einer Chicane monophysitischer Gegner sich zu entziehen. Sprachen die Orthodoxen im Sinne der chalcedonensischen Formel von dem Gott und dem Menschen in

1) S. BAUR, die christl. Gnosis, S. 140. 236 ff. Vergl. desselben christl. Lehre von der Versöhnung, S. 24.

2) Was DORNER (Entwicklungsgeschichte der Christol. S. 114 ff.) darin findet, und dadurch die Sache in ein falsches Licht stellt. Es ist hier keine Mystik, d. h. formlose Speculation, sondern eitel Scholastik, d. h. formales Anklingen an das Speculative ohne dessen Inhalt.

Christus, so zogen diess die Monophysiten in's Nestorianische, indem sie zwei Personen darin fanden. Wenn nun hiegegen die kirchlichen Lehrer bemerken, nicht einen einzelnen, sondern den allgemeinen Menschen habe der Sohn Gottes angenommen: so denken sie nicht von ferne an einen Christus, der zugleich die Bedeutung der Menschheit haben soll: vielmehr nur so viel wollen sie sagen, nicht eine schon vorhandene menschliche Person habe er sich zugesellt, so dass es nun mit seiner göttlichen zwei wären, sondern aus der menschlichen Natur heraus habe er ein Stück, wie es sonst zur Bildung eines menschlichen Individuums verwendet wird, genommen, und als Organ mit sich vereinigt. Doch weil man sich hiebei nicht selten des Ausdrucks bediente, nicht eine menschliche Person, sondern die menschliche Natur, oder den Menschen im Allgemeinen habe der λόγος angenommen,[3]) so konnten die Gegner auf's Neue chicaniren, dass die Annahme des abstracten unwirklichen Allgemeinbegriffs der Menschheit nur eine doketische Menschwerdung gebe; oder solle er collectiv genommen werden, so müsste der Sohn Gottes sich mit sämmtlichen Individuen verbunden haben. Allen diesen Missverständnissen vorzubeugen, wurde nun von den Kirchenlehrern die Theorie dahin bestimmt, dass der Sohn Gottes die menschliche Natur weder als abstracten Allgemeinbegriff, noch als *collectivum* aller Einzelnen, aber ebensowenig in einem schon fertigen Einzelwesen, sondern in der Art angenommen

---

3) Leo's I. bekannte Worte von den beiden Naturen in Christo: *sicut Deus non mutatur miseratione, ita homo non consumitur dignitate*, griechisch durch ὁ θεὸς, ὁ ἄνθρωπος wiedergegeben, wurden auf zwei Personen gedeutet. Dagegen bemerkt nun Ephraem Syrus bei Photius, Cod. 229, man meine διὰ τῆς τοιαύτης προταγῆς τῶν ἄρθρων οὐ τόν τινα ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸν ὑλικόν.

habe, dass er aus ihr heraus seiner Persönlichkeit einen leiblichen und geistigen Individualorganismus anbildete.[4])

Von den Scholastikern wurden diese Unterscheidungen in der Art verarbeitet, dass sie *pro* und *contra* darüber disputirten; wobei aber freilich mit dem der Kirchenlehre entgegenstehenden *Videtur quod* niemals Ernst gemacht werden durfte. Da das ganze Universum vollkommener ist als seine Theile, worunter auch die menschliche Natur begriffen ist: wäre es nicht — fragt Thomas — angemessener gewesen, Gott hätte statt mit dieser mit dem ganzen Universum sich vereinigt?[5]) Oder wenn diess nicht anging, weil unter den aussermenschlichen Theilen des All der unvernünftigen Creatur die *congruitas dignitatis*, den Engeln aber die

---

[4]) Euthymius (bei Petav. de theol. dogm., de trin. IV, 9, 15) stellt das Dilemma: *Τὸν καθόλου ἄνθρωπον ἢ τὸν μερικὸν ὁ λόγος ἀνέλαβε καὶ θεός.* 1) *Εἰ μὲν τὸν καθόλου*, (und zwar — diese Unterabtheilung ist aus Joh. Damasc. III, 11. hier einzuschieben — a) *τὴν ἐν τῇ ψιλῇ θεωρίᾳ κατανοουμένην φύσιν*) *οὐκ ἂν ἦν ὁρατός· ἡ γὰρ καθόλου φύσις ἀόρατος.* Auch wäre nach Joh. Damasc. *οὐ — σάρκωσις τοῦτο, ἀλλ᾽ ἀπάτη καὶ πλάσμα σαρκώσεως.* Aber — zweite Unterabtheilung bei Joh. Dam. — b) auch *τὴν ἐν τῷ εἴδει θεωρουμένην φύσιν ἀνθρώπου* hat der *λόγος* nicht angenommen: *οὐ γὰρ πάσας τὰς ὑποστάσεις ἀνέλαβεν· καὶ οὐδ᾽ ἂν* — fährt Euthymius fort — *ἡμῖν ἦν ὁμοούσιος· ἄτομα γὰρ ἡμεῖς.* 2) *Εἰ δὲ τὸν μερικὸν* (*ἄνθρωπον ἀνέλαβεν ὁ λ.*). *δύο εὑρεθήσεται ἔχων ὑποστάσεις.* 3) *Λοιπὸν οὖν — ἀνέλαβε — φύσιν μερικοῦ ἀνθρώπου, τουτέστιν ἀτόμου, γενόμενος αὐτὸς ὑπόστασις ταύτης. ἡ δὲ τοῦ μερικοῦ ἀνθρώπου φύσις κοινὴ μέν ἐστιν, ἐν ἀτόμῳ δέ.* Diess Letztere drückt Thomas v. Aq. III, 4, 4. so aus: ***Incarnatio terminatur ad personam***, oder der Sohn Gottes habe die menschliche Natur nicht ***in concreto***, sondern ***in individuo***, d. h. ***ut sit in individuo***, angenommen.

[5]) Thomas Aquin. Summa, III, 4, 1: ***Cum Deo competat summa perfectio, tanto magis est Deo aliquid simile, quanto est magis perfectum. Sed totum universum est magis perfectum quam partes ejus, inter quas est humana natura: ergo totum universum est magis assumtibile quam humana natura.***

congruitas necessitatis abging: warum hat der Sohn Gottes nicht lieber die menschliche Natur als Allgemeinbegriff *(h. naturam abstractam ab omnibus individuis)* angenommen? Ist das Edelste von Allem Gott zuzuschreiben, so ist ja das Anundfürsichseiende das Edelste, die menschliche Natur *in abstracto* aber ist der Mensch an sich. Auch käme dann die Menschwerdung Gottes unmittelbar allen Menschen zu Gute; denn am Gattungsbegriff haben alle Individuen Theil, während sie von dem Einen gottmenschlichen Individuum ausgeschlossen sind. Allein nicht *communitate generis vel speciei*, sondern *causae*, sollte Christus das Heil Aller bewirken, und dazu musste er Individuum, nicht Gattungsbegriff, sein: diesen selbst aber, oder den Menschen an sich, braucht Gott nicht erst anzunehmen, da er ihn von Ewigkeit her als Idee in seinem Verstande trägt.[6] Doch, wenn auch nicht als abstracten Allgemeinbegriff, sollte der Sohn Gottes die menschliche Natur nicht *collective*, in allen ihren Individuen, angenommen haben?[7] so hätte sich die göttliche Liebe vollkommener bethätigt, als durch die ausschliessliche Annahme eines Einzelnen; auch wäre es kürzer gewesen, alle Menschen unmittelbar zu natürlichen Söhnen Gottes zu machen, als mittelst eines einzigen solchen die übrigen zu adoptiren. Allein, wie stimmte es mit der Würde jenes Einen Sohnes Gottes, wenn sämmtliche übrigen Menschen ihm gleich wären? wo bliebe die grösste Bewährung seiner Liebe, sein Leiden für Andere, wenn alle Andern unmittelbar selbst Söhne Gottes wären? zur Kürze des Weges endlich gehört es vielmehr, nicht durch Viele zu thun, was durch

---

[6]) Ebend. III, 4, 4.

[7]) III, 4, 5. *Videtur quod filius Dei humanam naturam assumere debuerit in omnibus individuis.*

Einen ausgerichtet werden kann. — Schon an der Aeusserlichkeit der meisten dieser Gründe sieht man, dass, wenn gleich die Scholastiker hier die Idee anstreifen, es doch nicht ein innerer Trieb nach der Idee, sondern lediglich ihr logischer Formalismus war, der sie auf dieselbe stossen liess. Sie glichen dem Bauer, der bei'm Pflügen ein Götterbild aufgegraben, das er aber, weil er seinen Werth nicht kennt, als Pfosten in einen Stall vermauert.

Eine etwas andere Bewandtniss hat es mit den Aeusserungen älterer Kirchenlehrer, dass der Sohn Gottes in dem Einen Individuum die ganze Menschheit angenommen, und so mittelst des Anbruchs gleichsam (Röm. 11, 16) den ganzen Teig geheiligt habe:[8]) doch liegt auch hierin nicht eine zugleich universelle Bedeutung der Person Christi,[9]) sondern lediglich eine höchst sinnliche Vorstellung von seiner universellen Wirksamkeit. Einen bestimmteren Anklang an das Speculative bekommt derselbe Gedanke bei Scotus Erigena,[10]) zumal wenn wir ihn mit seiner Idee von der in den sündhaften Individuen sündlosen Menschheit zusammenhalten:[11]) doch sind, wie überall bei ihm, so

---

[8]) Am kürzesten und zugleich bezeichnendsten zusammengefasst von Titus Bostr. (s. Petav. a. a. O. de incarnat. II, 8, 10), bei welchem Christus *ὁ πᾶσαν τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν διὰ τῆς ἀπαρχῆς τοῦ φυράματος περιθέμενος* heisst.

[9]) Nach Dorner, a. a. O. S. 66 ff.

[10]) De divis. nat. V, 27: *Verbum humanitatem accepit, non partem ejus, quae nulla est, sed universaliter totam accepit, et si totam accepit, totam profecto in se ipso restituit. — Si enim una et individua divinitas est, ad cujus imaginem humanitas facta est: necessario et ipsa una et individua est, et omnes homines, nemine excepto, in ea unum sunt;* — was im System des Erigena sich weiter auf die ganze im Menschen als Mikrokosmus enthaltene Schöpfung erstreckt.

[11]) De divis. nat. V, 31: *Humanitas tota in omnibus est et tota*

auch hier, die Fäden nicht zusammengezogen; wie wir ja oben eine ganz abenteuerliche Vorstellung von der Person Christi bei ihm angetroffen haben.[12]

Der erste, welcher den Grundgedanken der speculativen Christologie rein und mit deutlichem Bewusstsein aussprach, war derselbe, den wir oben als Miturheber der rationalistischen Ansicht von Christo fanden: nur dass Spinoza diese Idee am wenigsten von den Socinianern und Arminianern entnehmen konnte, denen er den Anstoss zu seiner rationalistischen Betrachtungsweise des historischen Christus verdankte; sondern sie musste ihm aus dem Eigenthümlichen seines speculativen Standpunkts kommen. Den Gottmenschen hatte er mit den Socinianern kritisch aufgelöst; den Menschen Jesus der geliehenen Göttlichkeit, mit welcher jene ihn noch umhängten, vollends entkleidet: so ging ihm das Göttliche an Christo in die Substanz zurück, als göttliches Denken oder göttliche Weisheit, die sich nun aber, nach der Art göttlicher Attribute oder *Modi*, nicht blos in Einem Individuum, sondern in allen Dingen, am meisten im menschlichen Geiste, und innerhalb dieses Gebiets am allermeisten in Jesus Christus offenbarte. Am Sohne Gottes in diesem idealen Sinne, an der göttlichen Weisheit oder der Erkenntniss des Wahren und Guten Theil zu haben, ist zur Seligkeit unumgänglich nöthig; was von der Kenntniss des historischen Individuums Jesu auf keine Weise

in singulis, sive boni sint, sive mali. Nullius enim stultitia repellitur, nullius malitia detinetur, nullius vitio corrumpitur sordibusve polluitur, pura in omnibus, in superbis non inflatur, in pusillanimis non tabescit — aequalis in omnibus, aequaliter in suos participes proveniens, melior in bonis non est quam in malis, neque deterior in malis quam in bonis — siquidem — libera est penitusque absoluta ab omni peccato.

12) S. 139.



gesagt werden kann.[13] Hier ist freilich die Stufenleiter mit *maxime* und *omnium maxime*, wie in ihrem ersten Absatze zu unbestimmt, so im zweiten zu bestimmt: jenes, sofern die Offenbarung der *aeterna sapientia Dei* im menschlichen Geiste sich von ihrer Verwirklichung in der übrigen Schöpfung nicht blos quantitativ, als höherer Grad, sondern qualitativ, als subjective von der objectiven oder als selbstbewusste von der bewusstlosen unterscheidet; wogegen dem geschichtlichen Individuum Jesu ohne Weiteres den höchsten Grad menschlicher Offenbarung der göttlichen Weisheit zuschreiben, bestimmter gesprochen heisst, als es der Philosoph vor dem Historiker, und theologischer, als er es vor sich selbst verantworten kann.

Diese Andeutung Spinoza's wurde von Kant weiter verfolgt. Auch nach ihm darf es nicht zur Bedingung der Seligkeit gemacht werden, dass man glaube, es habe einmal ein Christus, wie ihn die Kirche vorstellt, oder auch nur ein schlechthin vollkommener Mensch, gelebt; als wovon die Vernunft uns nichts sagt: wohl aber ist es zu jenem Behufe unerlässlich, zu dem Ideale moralischer Vollkommenheit, welches in der Vernunft eines Jeden liegt, sich zu erheben, und durch Vorhaltung desselben sich sittlich kräftigen zu lassen; nur zu diesem moralischen, nicht zu jenem geschichtlichen Glauben ist der Mensch verpflichtet. Auf jenes Ideal sucht daher Kant die einzelnen Züge der biblischen und kirchlichen Lehre von Christus umzudeuten. Die

---

[13]) Epist. XXI: *Dico, ad salutem non esse omnino necesse, Christum secundum carnem noscere; sed de aeterno illo filio Dei, h. e. Dei aeterna sapientia, quae sese in omnibus rebus, et maxime in mente humana, et omnium maxime in Christo Jesu manifestavit, longe aliter sentiendum. Nam nemo absque hac ad statum beatitudinis potest pervenire, utpote quae sola docet, quid verum et falsum, bonum et malum sit.*

Menschheit, oder das vernünftige Weltwesen überhaupt in seiner ganzen sittlichen Vollkommenheit, ist es allein, was die Welt zum Gegenstande des göttlichen Rathschlusses und zum Zwecke der Schöpfung machen kann; diese Idee der gottwohlgefälligen Menschheit ist in Gott von Ewigkeit her, sie geht von seinem Wesen aus, und ist insofern kein erschaffenes Ding, sondern sein eingeborener Sohn, das Wort, durch welches, d. h. um dessen willen, Alles gemacht ist, in welchem Gott die Welt geliebt hat. Sofern von dieser Idee der moralischen Vollkommenheit der Mensch selbst nicht der Urheber ist, sondern sie in ihm Platz genommen hat, ohne dass man begriffe, wie seine Natur für sie habe empfänglich sein können: so lässt sich sagen, dass jenes Urbild vom Himmel zu uns herabgekommen sei, und die Menschheit angenommen habe; und diese Vereinigung mit uns kann als ein Zustand der Erniedrigung des Sohnes Gottes vorgestellt werden. Doch ist diess nicht so zu verstehen, als wäre das gute Princip blos zu einer gewissen Zeit in die Welt gekommen; vielmehr ist es zu allen Zeiten, vom Ursprunge des menschlichen Geschlechtes an, unsichtbarerweise in die Menschheit herabgestiegen. Uebrigens können wir uns das Ideal der moralischen Vollkommenheit, wie sie in einem von Bedürfnissen und Neigungen abhängigen Weltwesen möglich ist, nicht anders als in Form eines Menschen, und zwar, weil wir die Stärke einer Kraft, so auch der sittlichen, nur am Widerstande messen können, eines solchen zur Vorstellung bringen, der unter den schwierigsten Verhältnissen doch nicht müde wird, alle Menschenpflichten auszuüben, und für das Weltbeste durch Thun und Leiden besorgt zu sein. Diese Idee hat jedoch ihre Realität in praktischer Beziehung vollständig in sich selbst, und es bedarf keines Beispiels in der

Erfahrung, um dieselbe zum verbindenden Vorbilde für uns zu machen, da sie als solches in unserer Vernunft liegt. Auch kann derselben insofern wenigstens kein Beispiel in der äussern Erfahrung adäquat sein, als diese das Innere der Gesinnung nicht aufdeckt, sondern darauf nur mit schwankender Wahrscheinlichkeit schliessen lässt. Da jedoch diesem Urbilde alle Menschen gemäss sein sollen, folglich es auch können müssen: so bleibt insofern immerhin möglich, dass in der Erfahrung ein Mensch vorkomme, der durch Lehre und Leben das Beispiel gottwohlgefälliger Menschheit gebe; doch auch in solcher Erfahrung eines Gottmenschen wäre nicht eigentlich das, was von ihm in die Sinne fällt, oder durch Erfahrung erkannt werden kann, Object des seligmachenden Glaubens, sondern das in unserer Vernunft liegende Urbild, welches wir jener Erscheinung unterlegten, weil wir sie dem Urbilde gemäſs fänden; diess aber freilich nur insoweit, als es in der Erfahrung erkannt werden kann. Was die nähere Beschaffenheit dieses historischen Correlats der Idee betrifft, so hätten wir weder Ursache, in jenem musterhaften Menschen einen übernatürlich erzeugten zu erblicken, da ja wir alle als natürlich erzeugte ihm gleichen sollen; noch hätte er zu seiner Beglaubigung Wunder nöthig, sondern neben dem moralischen Glauben an die Idee ist hiezu nur noch die geschichtliche Wahrnehmung seines musterhaften Lebenswandels erforderlich.[14]) — Die Incongruenz des geschichtlichen Christus mit dem urbildlichen ist hier zwar möglichst schonend angedeutet: in der That jedoch bildet diese Unangemessenheit der Erscheinung zur Idee eine Grundanschauung der Kantischen Philosophie. Wie kann

---

[14]) Kant, die Religion innerhalb der Gränzen der blossen Vernunft, zweites Stück, S. 73 ff.

jemals eine Erfahrung gegeben werden — sagt KANT an einem andern Orte — die einer Idee angemessen wäre? Darin besteht ja eben das Eigenthümliche der letzteren, dass ihr niemals irgend eine Erfahrung congruiren kann. [15])

Auch für JACOBI trug dieses subjective Ideal so sehr alle Realität in sich selbst, dass er nicht blos die Frage nach der historischen Beschaffenheit, ja selbst Existenz Christi gleichgültig, sondern auch die kirchliche Christusanbetung nur insofern erträglich fand, als in ihr jenes Ideal doch wenigstens mitgemeint sei. Es leuchtet uns ein — ruft er in einer berühmt gewordenen Stelle dem Wandsbecker Boten zu — redlicher Mann, wie sich dir Alles, was vom Menschen Göttliches angeschaut werden und mit diesem Anschauen ihn zu göttlichem Leben erwecken kann, unter dem Bilde und mit dem Namen Christus darstellt. Sofern es das an sich Gute und Göttliche allein ist, was du in ihm verehrst, erhält sich deine Seele aufrecht, erniedrigst du nicht Vernunft und Sittlichkeit in dir durch Götzendienst. Was Christus ausser dir für sich gewesen, ob deinem Begriff in der Wirklichkeit gemäfs oder nicht gemäfs, ja ob überhaupt in dieser je vorhanden, ist in Absicht der wesentlichen Wahrheit deiner Vorstellung und des Werthes der daraus entspringenden Gesinnungen gleichgültig. Was er in dir ist, darauf allein kommt es an, und in dir ist er ein wahrhaft göttliches Wesen; du schaust durch ihn die Gottheit, soweit du sie zu schauen vermagst, und indem du dich zu den höchsten Ideen mit ihm emporschwingst, wähnst du, unschädlich irrend, dich nur an ihm dazu emporzuschwingen. Da uns dieses einleuchtet, so stossen wir uns weiter nicht daran, wenn du das

[15]) Kritik der reinen Vernunft, S. 649.

Wesentliche, die Idee, dem Unwesentlichen, ihrer Einkleidung, bisweilen nachsetzest, die Sache aus ihrer Gestalt entspringen lässest, und in eine Art von religiösem Materialismus verfällst. Du glaubst darum doch so gut wie wir, dass der Geist allein lebendig mache. Macht aber der Geist allein lebendig, so muss sein Wesen sein, das Leben in ihm selbst zu haben, und er kann von keiner äusseren Form abhängig sein. Wer vom Geiste des Guten getrieben wird, der ist auf dem Wege der Gottseligkeit, und es ist gleichgültig, welche Mittel der Einbildungskraft ihn auf demselben unterstützen, etwa zuerst ihn erweckten und leiteten, und fortwährend ihm behülflich sind. Aeusserst wichtig aber ist in Absicht dieser Mittel, dass sie nie über ihren Stand der bloſsen Dienstbarkeit erhoben werden, weil sie sonst sofort die Oberherrschaft sich anmaſsen, den Geist unterdrücken und austreiben. [16])

In ähnlicher Weise unterschied Fichte an der kirchlichen Christologie zwei Sätze von sehr verschiedenem Werthe: einen metaphysischen, durch sich und allgemein gültigen, und einen historischen von keineswegs allgemeiner Verbindlichkeit. Jenes ist die Wahrheit, dass in dem Menschen, der sein individuelles Leben an das allgemeine in ihm hingibt, Gott selbst, näher

---

[16]) Jacobi, von den göttl. Dingen u. ihrer Offenbarung, S. 62 ff. Diese Jacobischen Bemerkungen, welche in der That dasjenige sind, was jede Philosophie der Religion gegenüber bemerken muss, nannte der Verf. der Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen ein Aergerniss, das die hochmüthige Idee an der Knechtsgestalt des Sohnes Gottes nehme u. s. f. Dass Hegel diesen Tadel, wie überhaupt jene ganze Schrift, gebilligt hat (Werke XVII, S. 120), ist als Sünde gegen den heiligen Geist der Philosophie zu bezeichnen, die sich, so lange es eine Hegel'sche Philosophie gibt, durch Anhänger von der Art des Verf. jener Aphorismen bestrafen wird.

das Wissen Gottes, sich als einzelnes Menschenleben verwirkliche, das ewige Wort Fleisch werde; das Andere ist der Satz, dass jenes absolute, unmittelbare Dasein Gottes, das ewige Wissen oder Wort, rein und lauter, ohne alle individuelle Beschränkung, in demjenigen Jesus von Nazaret, welcher zu der und der bestimmten Zeit im jüdischen Lande lehrend auftrat, ein persönlich sinnliches und menschliches Dasein gewonnen habe. Während nun der erstere Standpunkt in Jedem ohne Ausnahme, der, in welcher Zeit und durch welche Mittel es gewesen sein mag, zu einer solchen Gestaltung des innern Lebens gelangt, die Menschwerdung des göttlichen Wortes anerkennt: sieht der letztere, eigenthümlich christliche Standpunkt auf das Mittel, wodurch einer dahin gelangt ist, indem er lehrt, nur Jesus von Nazaret sei schlechthin durch sich selbst, ohne Kunst und Anweisung, durch sein bloſses Dasein, von Natur, die vollkommene sinnliche Darstellung des ewigen Wortes, so wie es vor ihm Niemand gewesen, nach ihm aber alle nur durch ihn werden können. Allerdings nun ist — so urtheilt Fichte über diese christliche Voraussetzung — die Einsicht in die absolute Einheit des menschlichen Daseins mit dem göttlichen die tiefste Erkenntniss, die der Mensch erschwingen kann. Sie ist vor Jesus nirgends vorhanden gewesen, und auch seitdem für das profane Erkennen wieder verloren. Jesus aber hat sie laut des Evangeliums Johannis (wie Fichte es auslegt) offenbar gehabt. Wie kam er nun dazu? Dass Jemand hinterher, nachdem die Wahrheit schon entdeckt ist, sie nacherfinde, ist kein so grosses Wunder; wie aber der Erste, von Jahrtausenden vor ihm wie nach ihm durch den Alleinbesitz dieser Einsicht geschieden, zu ihr gekommen sei, das ist ein ungeheures Wunder. Und so ist es in der That wahr, was das christliche Dogma von Jesu

von Nazaret behauptet, dass er auf eine ganz vorzügliche, keinem andern Individuum ebenso zukommende Weise eingeborener oder erstgeborener Sohn Gottes ist. Was aber uns jetzt Lebende betrifft, so kann zwar jetzt nicht nur jeder in den Schriften der Apostel diese Lehre wiederfinden, und durch eigene Ueberzeugung sie für wahr anerkennen; sondern der Philosoph findet, so viel er weiss, dieselbe Wahrheit sogar unabhängig vom Christenthum, und überblickt sie in einer Consequenz und allseitigen Klarheit, in der sie vom Christenthum aus nicht überliefert ist: dennoch aber bleibt es wahr, dass wir mit allen unsern philosophischen Untersuchungen auf den Schultern des Christenthums stehen, und nichts von dem sein würden, was wir sind, wenn nicht dieses mächtige Princip vorangegangen wäre; womit also auch das Andere im christlichen Dogma wahr bleibt, dass alle diejenigen, die seit Christo zur Vereinigung mit Gott gekommen sind, diess nur vermittelst seiner im Stande waren. — Hiemit will jedoch Fichte, wie er ausdrücklich sich verwahrt, die letztere Ansicht lediglich als eine für eine gewisse Zeit und Bildungsstufe gültige, da wo sie sich natürlich vorfindet, gegen unbilliges Urtheil schützen; keineswegs aber sie Jemanden aufdringen, der entweder seine Aufmerksamkeit nach jener historischen Seite gar nicht hingerichtet hätte, oder der, auch falls er sie dahin richtete, das oben dargelegte Ergebniss nicht finden könnte. Nur das Metaphysische, nicht das Historische, macht selig; das Letztere macht blos verständig. Ist nur Jemand wirklich mit Gott vereinigt und in ihn eingekehrt, so ist es ganz gleichgültig, auf welchem Wege er dazu gekommen, und es wäre eine sehr unnütze und verkehrte Beschäftigung, anstatt in der Sache zu leben, nur immer das Andenken des Weges sich zu wiederholen. Falls Jesus in die Welt zurückkehren könnte,

schliesst Fichte, so ist zu erwarten, dass er vollkommen zufrieden sein würde, wenn er nur wirklich das Christenthum in den Gemüthern der Menschheit herrschend fände, ob man sein Verdienst dabei priese, oder es überginge; und diess ist in der That das Allergeringste, was von so einem Manne, der schon während seines Lebens nicht seine, sondern Gottes Ehre suchte, sich erwarten liesse.[17]

Auf demselben Wege mit seinen Vorgängern ging auch Schelling fort. Statt der Fichte'schen Declamationen über das Wunder der gemeinten Einsicht des geschichtlichen Christus, erklärt er diesen als historische Persönlichkeit für eine aus den Bildungselementen seiner Zeit völlig begreifliche Erscheinung. Um ihn zum religiösen Objecte zu machen, war es schlechterdings nöthig, ihn in höherer Bedeutung zu fassen. Aber statt hienach in ihm das Symbol einer Idee zu erkennen, deuten die Theologen die Menschwerdung Gottes empirisch, nämlich dass Gott in einem bestimmten Momente der Zeit menschliche Natur angenommen habe; wobei schlechterdings nichts zu denken sein kann, da Gott ewig ausser aller Zeit ist. Die Menschwerdung Gottes ist eine Menschwerdung von Ewigkeit. Dabei ist der Mensch Christus nur der Gipfel, und insofern auch wieder der Anfang derselben in der Erscheinung; denn von ihm aus sollte sie dadurch sich fortsetzen, dass alle seine Nachfolger Glieder Eines und desselben Leibes wären, von dem er das Haupt ist. Dass insofern in Christo zuerst Gott wahrhaft objectiv geworden, zeigt die Geschichte; denn wer vor ihm hat das Unendliche auf solche Weise geoffenbart? Dennoch bleibt die kirchliche Anschauungsweise dieser Menschwerdung eine durchaus inadäquate. Die christ-

---

[17]) Fichte, Anweisung zum seligen Leben, S. 166 ff.

lichen Missionarien, die nach Indien kamen, glaubten den Bewohnern etwas Unerhörtes zu verkündigen, wenn sie lehrten, dass der Gott der Christen Mensch geworden sei. Jene waren darüber nicht verwundert; sie bestritten die Fleischwerdung Gottes keineswegs, und fanden blos seltsam, dass bei den Christen nur Einmal geschehen sei, was sich bei ihnen oftmals und in steter Wiederholung zutrage. Man kann nicht läugnen, — setzt SCHELLING hinzu — dass sie von ihrer Religion mehr Verstand gehabt haben, als die christlichen Missionarien von der ihrigen. [18])

Bis hieher befand man sich also immer noch auf dem Standpunkte SPINOZA's und KANT's, indem das Dogma vom Gottmenschen auf eine Idee bezogen wurde, hinter welcher die historische Persönlichkeit Christi als das Gleichgültige und als eine höchstens annähernde Verwirklichung jener Idee zurücktrat. Zwar der KANTIsche Grundsatz, dass der Idee niemals irgend eine Erfahrung congruiren könne, und der SCHELLING'sche, dass in aller Erfahrung nur die Idee sich verwirkliche, lauten wie Gegensätze: allein sie treffen in der Anwendung auf das Einzelne darin zusammen, dass ebensowohl KANT in dem einzelnen sittlichen Menschen eine Annäherung an die Idee der gottwohlgefälligen Menschheit, gleichsam ein Stück der ewigen Menschwerdung des guten Princips, erkennt, als andererseits SCHELLING die Unangemessenheit jeder einzelnen Erscheinung, oder überhaupt der als Aggregat von Erscheinungen gefassten Wirklichkeit, zur Idee. Die Sätze: Keine Wirklichkeit = der Idee, und: Die Idee = aller Wirklichkeit, gleichen sich von selbst dahin aus: Nur die ganze (und zwar *sub specie aeternitatis* betrachtete), nicht

---

18) SCHELLING, Vorlesungen über die Methode des academischen Studium, S. 190 ff.

irgend eine einzelne Wirklichkeit (noch auch die ganze als blofses *collectivum*) = der Idee.

Wie hat sich nun zu dieser Frage Hegel gestellt? — Er wurde bis zum Hervorgang der Kritik des Lebens Jesu aus seiner Schule in dieser ganz anders verstanden als seitdem. Seine vielfache Polemik gegen die Unwirklichkeit der Kantischen Ideen, gegen die Leerheit des Rationalismus und der Aufklärung, seine ganze Stellung als Philosoph der Restauration gegenüber den Revolutionsphilosophen des vorigen Jahrhunderts, schien auch eine Restauration der kirchlichen Christologie mit sich zu führen. Ist alles Vernünftige wirklich, und ist die Einheit des Göttlichen und Menschlichen eine Vernunftidee, so kann sie auch nicht ein blos subjectives Hirngespinnst sein, sondern sie muss geschichtliche Wirklichkeit haben. Diess war zwar selbst noch zweideutig, indem es möglicherweise die volle Verwirklichung jener Idee in einer einzelnen Erscheinung, aber ebensogut auch nur die Schelling'sche Verwirklichung von Ewigkeit her in aller Erscheinung, bedeuten konnte: doch eben auf dieses Dilemma wurde bis zu jenem Wendepunkte hin noch nicht reflectirt.

In dieser Unbestimmtheit treffen wir das Dogma z. B. noch bei Marheineke. Der Begriff der Menschwerdung Gottes — lehrt er — oder der Einheit beider Naturen in Christo, ist mit dem Begriffe des wahren Menschen auf der einen, des wirklichen Gottes auf der andern Seite, und der Religion als des Verhältnisses zwischen beiden, identisch. Man meint zwar, in jener Vereinigung müsste ebenso Gott als Gott, wie der Mensch als solcher, zu Grunde gehen. Vielmehr aber beide in ein Diesseits und Jenseits gestellt, lösen sie sich vollkommen in Nichts auf. Eine Gottheit, die von der Menschheit, eine Menschheit, die von der Gottheit

nichts weiss und will, ist nichts. Wogegen als Geist sich der Ichheit entäussernd der Mensch wahrhaft über sich hinausgekommen ist, ohne die menschliche Natur aufgegeben zu haben; als Geist der Absolutheit sich begebend hat Gott sich zur menschlichen Natur herabgelassen, ohne sich als göttlicher Geist aufgegeben zu haben. Die Religion hat die wesentliche Bestimmung an ihr, ebenso das Göttlichwerden des Menschen, wie das Menschwerden Gottes zu sein: jeder wahrhaft im Glauben an Gott lebende Mensch, sei er Christ, Jude oder Heide, ist ein Zeugniss, dass Gott Mensch geworden.[19]) — Hiemit stehen wir noch bei Schelling's Menschwerdung von Ewigkeit; aber Marheineke fährt also weiter fort: Als ein Geschehensein oder geschichtlich ist diese Einheit Gottes mit dem Menschen offenbar und wirklich in der Person Christi; in ihm ist die göttliche Offenbarung vollkommen menschlich geworden. Der Begriff des Gottmenschen in der historischen Person Christi enthält in sich die beiden Momente in Eins: das Eine: nur durch den Menschen ist Gott offenbar — und in dieser Beziehung ist Christus noch allen andern Menschen gleichgestellt —; das andere: in diesem Menschen Jesus ist Gott offenbar wie in keinem andern, dieser offenbare Mensch ist der offenbare Gott, der offenbare Gott aber der Sohn Gottes. Doch auch nach der letzteren Seite ist Christus, wie Marheineke richtig einsieht, nur erst der mit allen andern verglichene: damit steht das Urtheil noch auf dem Boden der Erfahrung, die keinen Abschluss der Vergleichung gestattet, und wo es keine Erfahrung gibt, der nicht möglicherweise eine andere mit gleicher Wahrheit gegenübertreten könnte. Diess ist — setzt Marheineke

---

19) Marheineke, die Grundlehren der christl. Dogmatik als Wissenschaft, S. 193 ff. §. 325 ff.

hinzu — das Jüdische aller blos historischen Theologie, dass nach ihr ebensogut noch ein Anderer kommen kann, der sich für den Messias ausgibt. Allein führt denn die speculative Theologie weiter? Marheineke sagt behutsamerweise blos, ohne die Idee wäre weder die Möglichkeit und Nothwendigkeit, noch die geschichtliche Wirklichkeit der göttlichen Incarnation einzusehen: folgt daraus, dass also mittelst der Idee diese Wirklichkeit in Jesu zu erkennen ist? Ihrer Natur nach kann mir die Idee Gottes und des Menschen in ihrem Verhältniss nur zeigen, 1) ob überhaupt von einer Menschwerdung Gottes die Rede sein kann? 2) ob ihre Wirklichkeit in dem Allgemeinen aller Geschichte, oder in einer einzelnen Person und deren Geschichte zu finden ist? und im letzteren Falle, welches deren Kriterien sind? — nach diesen Kriterien die betreffende Person in der Wirklichkeit aufzusuchen und aus der Mitte der übrigen herauszufinden, das bliebe immer Geschäft der historischen Forschung, und wenn diese keinen Abschluss der Vergleichung gestattet, so ist ein solcher überhaupt unmöglich, da die Idee dafür nichts leisten kann. In ähnlicher Weise sehen wir schon früher Daub, wo es sich um die Verwirklichung der Idee des Gottmenschen in der geschichtlichen Person Jesu handelt, auf den historisch-kritischen Boden, über den er sich in eben dieser Hinsicht stolz hatte hinausschwingen wollen, doch wieder zurücksinken. Dass gerade Jesus von Nazaret der Gottmensch gewesen, wird uns nach Daub weder aus den Wundern gewiss, welche die Evangelisten von ihm erzählen, noch aus der sittlichen Reinheit, die sie ihm beilegen: umgekehrt vielmehr, weil die Idee Gottes sich nothwendig zu der des Gottmenschen fortbestimmt, legen wir Christo diese Attribute bei. — Allein warum denn

gerade ihm? — Welchem andern sonst? gibt uns Daub die Frage zurück; aus seinem Leben und Lehren, seinem Thun und Leiden strahlt hervor eine Herrlichkeit des Sohnes vom Vater; wir sehen sie, wie seine Zeitgenossen sie sahen.[20] Wir sehen sie; aus den evangelischen Erzählungen nämlich, mittelst historisch-kritischer Forschung: auf diesem Wege allein ist die Gottmenschheit des historischen Christus zu beweisen; oder, wenn auf diesem nicht, so ist sie gar nicht zu beweisen.

Wie arglos man während dieser Periode über die eigentlichen Schwierigkeiten dieser Sache hinwegging, zeigt sich noch besonders in der Art, wie Rosenkranz in seiner theol. Encyclopädie sie behandelt hat. Indem er von vorne herein denselben Gang nimmt, der so eben an Marheineke dargestellt worden, kommt er auf die johanneische Formel, das Wort sei vom Anfang an bei Gott gewesen, und auf den Ausspruch Christi, dass er vor Abraham sei. Von seiner einzelnen, empirischen Person, meint Rosenkranz, wäre diess eine Lüge gewesen: so bezieht er es, wie auch das Wort Jesu, wer ihn sehe, der sehe den Vater, und nur durch ihn könne man zu diesem gelangen, auf die Gesammtheit der Erscheinungen des göttlichen Wesens, unter welche sich Christus hier befasse. Indem das Wesen an sich ausser der Zeit ist, — wird bemerkt — seine Erscheinung aber in der Zeit sich offenbart: so ist zugleich sein Erscheinen nicht ein momentanes, einmal vorübergehendes, sondern als Manifestation des Wesens, wodurch es gesetzt wird, ein immerwährendes. Nicht von den einzelnen Erscheinungen hat man es zu verstehen, dass jede [oder auch Eine] für sich als einzelne das

---

[20]) Judas Ischariot, II, S. 310. Vgl. meine Charakteristiken und Kritiken, S. 119 f.

absolute Wesen offenbare; wohl aber von ihnen als Totalität, in welcher sich die Zufälligkeit und der Mangel des einzelnen Daseins aufhebt. [21]) Nach diesen Aeusserungen könnte Christus scheinen nicht allein in die Menschheit, sondern in das All überhaupt, zu zerfliessen: es bleibt übrigens sofort dabei, dass die Menschwerdung Gottes nur das Wesen der Menschheit, aber der Menschheit überhaupt, ausdrücken soll. Wie könnte auch, bei der so bestimmt ausgesprochenen Incongruenz jeder einzelnen Erscheinung mit dem Wesen, von einem individuellen Gottmenschen die Rede sein? Und doch wird gleich auf der folgenden Seite von ihm die Rede. Als Erscheinung — heisst es, wie wenn nichts vorhergegangen, oder das Vorige gar nicht gesagt wäre — ist die Einheit Gottes mit dem Menschen und des Menschen mit Gott völlig in Jesu Christo gewesen, und in dieser Beziehung ist und bleibt er einzig: er allein und sonst kein anderer Mensch hat, dem Begriffe angemessen, die Realität der Idee auf individuelle Weise vollbracht; in ihm allein hat die Idee, als punktuelles Dasein auf absolute Weise sich setzend, in gediegener Einzelheit den Beweis ihrer Wirklichkeit geführt. Und so völlig Eins zwar sollen in Christo die beiden vorher als wesentlich incongruent ausgesprochenen Seiten, das Wesen und die einzelne Erscheinung, gewesen sein, dass der Unterschied zwischen dem λόγος, als dem ewigen Wissen Gottes von sich selbst, und Jesus als dem historischen Christus, zurückgewiesen wird. Beide fallen zusammen; denn sofern die Zeit die erscheinende Ewigkeit ausmache, und eine Ewigkeit, die nicht zur Zeit sich entäusserte, eine blofse Abstraction wäre, so müsse die Erlösung als ewige Thatsache zugleich ein Geschehen in der Zeit

---

21) Rosenkranz, Encyclop. der theol. Wissenschaften, S. 37 f.

sein.[22]) Gewiss! ein Geschehen in aller Zeit nämlich; womit wir über die Menschwerdung von Ewigkeit nicht hinaus wären.

Dieser Unklarheit und Verwirrung sollte das letzte Dilemma, welches die Schlussabhandlung zu meiner kritischen Bearbeitung des Lebens Jesu aufstellte, ein Ende machen. Wenn der Idee der Einheit von göttlicher und menschlicher Natur — wurde dort bemerkt — Realität zugeschrieben werde, so heisse das nicht so viel, dass sie einmal in einem Individuum, wie vorher und hernach nicht mehr, wirklich geworden sein müsse. Das sei gar nicht die Art, wie die Idee sich zu verwirklichen pflege, in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten, und gegen alle andern zu geizen, in jenem Einen vollständig, in allen übrigen hingegen immer nur unvollständig sich abzudrücken: sondern in einer Mannigfaltigkeit von Exemplaren, die sich gegenseitig ergänzen, im Wechsel sich setzender und wieder aufhebender Individuen, liebe sie ihren Reichthum auszubreiten. Als der Gottmensch wurde hiemit die Mensch-

---

22) A. a. O. S. 39 f. 160 f. In ähnlicher Weise erkannte Blasche, dass in jedem Menschen von göttlicher Bildung Gott Mensch werde; im einzelnen aber könne diese Menschwerdung keine absolut vollkommene sein, sondern nur im Ganzen der Menschheit sei sie als eine vollendete anzusehen (Das Böse im Einklange mit der Weltordnung, S. 325.). Wir verstehen unter Menschwerdung Gottes — sagt er — nicht dessen Darstellung in Einem oder einigen der vollkommensten Menschen, sondern vielmehr seine Offenbarung in der ganzen Menschheit; ja selbst über diesen Planeten hinaus sehen wir in der ganzen Sternenwelt nur gleichsam das durch den Weltraum sich erstreckende Gerüste für die Verwirklichung des unendlichen Geistes als endlichen (Die göttl. Eigenschaften, S. 36.). Dennoch lässt er, zwar nicht die absolute, doch die höchste Vollkommenheit in dieser Sphäre, die möglichst rein göttliche Bildung, nur in Einem Menschen, in Christo, zu Stande kommen (Philos. der Offenbarung, S. 107.).

heit aufgestellt, und für den Schlüssel der ganzen Christologie wurde es erklärt, dass als Subject der Prädicate, welche die Kirche Christo beilegt, statt eines Individuums eine Idee, im Sinne eines realen Gattungsbegriffs, gesetzt werde.[23]) Da diese Christologie zugleich das Bewusstsein aussprach, die ächte Consequenz der HEGEL'schen, und überhaupt der modernen Philosophie in ihrer Entwicklung von SPINOZA an, zu sein, so ist sofort, wie mit den vorhegelschen Systemen bereits geschehen, nun auch HEGEL's Lehre von Christo zur Darstellung zu bringen.[24])

Die Versöhnung des Geistes mit sich selbst — mit dieser kurzen Uebersicht über das Ganze seiner Christologie lässt sich deren Entwicklung passend eröffnen —, die absolute Geschichte, wird durch das Erscheinen Gottes in der Welt zur Anschauung und Gewissheit gebracht. Der einfache Inhalt dieser Versöhnung ist die Ineinssetzung der absoluten Wesenhaftigkeit und der einzelnen menschlichen Subjectivität: ein einzelner Mensch ist Gott, und Gott ist ein einzelner Mensch. Hierin liegt, dass der Menschengeist an sich dem Begriff und Wesen nach wahrhafter Geist ist, und daher jedes einzelne Subject als Mensch die unendliche Bestimmung und Wichtigkeit hat, ein Zweck Gottes und mit Gott in Einheit zu sein. Diesen Begriff jedoch, der in dem einzelnen zunächst ein blosses Ansich ist, hat er durch eigene Thätigkeit zu verwirklichen; dann erst ist er in sich freier, unendlicher Geist. Näher indess vermag er diess nur insofern, als dasjenige, was in ihm als einzelnem auf einem gewissen Punkte seiner Entwicklung nur erst an sich ist,

---

23) Leben Jesu, II, §. 151.

24) Mit der folgenden Darstellung sind zu vergleichen meine Streitschriften, 3. Heft, S. 76 ff.

im grofsen Ganzen als Anundfürsichseiendes sich ewig selbst vollbringt. Diess, was dem Einzelnen bei seinem Streben die Voraussetzung ist, stellt sich ihm nun selbst wieder als einzelnes Geschehen so vor, dass Gott selber Mensch, ein einzelnes Subject, geworden sei, in welchem mithin jene Versöhnung keine blofse Möglichkeit, noch erst werdende Wirklichkeit, sondern von Hause aus vollzogen war.[25] Diese Bestimmung, sagt Hegel an einem andern Orte, dass Gott Mensch wird, damit der endliche Geist das Bewusstsein Gottes im Endlichen selbst habe, ist das schwerste Moment in der Religion. Nach einer gewöhnlichen Vorstellung, die wir besonders bei den Alten finden, ist der Geist, die Seele, in diese Welt als ein ihr Fremdartiges herabgestofsen: dieses Inwohnen im Körper und die Vereinzelung zur Individualität erscheint als Erniedrigung des Geistes. Darin liegt die Bestimmung der Unwahrheit der blos materiellen Seite, der unmittelbaren Existenz. Aber andrerseits ist die Bestimmung der unmittelbaren Existenz zugleich auch eine wesentliche: die letzte Zuspitzung des Geistes in seiner Subjectivität. Der Mensch hat geistige Interessen, ist geistig thätig: er kann sich daran gehindert fühlen, indem er sich in physischer Abhängigkeit findet, für seine Nahrung sorgen muss u. s. f.; er fällt von seinen geistigen Interessen ab durch seine Gebundenheit an die Natur. Aber das Moment der unmittelbaren Existenz ist im Geiste selbst enthalten; es ist seine Bestimmung, zu diesem Momente fortzugehen. Die Natürlichkeit ist nicht eine äusserliche Nothwendigkeit, sondern der Geist als Subject in seiner unendlichen Beziehung auf sich hat die Bestimmung der Unmittelbarkeit an ihm. Insofern nun dem Menschen

[25]) Hegel, Aesthetik, II, S. 142 f.

zum Bewusstsein kommen soll, was die Natur des Geistes ist, das Wesen Gottes in der ganzen Entwicklung der Idee ihm offenbar werden soll, so muss diese Form der Endlichkeit auch vorkommen: Gott erscheint als einzelne Person, an welche Unmittelbarkeit sich alle physische Bedürftigkeit anknüpft.[26]) Zur Zeit der Entstehung des Christenthums — heisst es anderswo — hatten, wie alle Götter in Ein Pantheon sich versammelt, so alle religiösen Vorstellungen sich in Einer absorbirt. Sie ist diese, dass das Selbstbewusstsein das absolute Wesen ist. Dieses Wissen, dass das Selbstbewusstsein das absolute Wesen ist, war jezt der Weltgeist. Aber nur erst in unmittelbarer Weise: der Weltgeist ist diess Wissen, aber er weiss diess Wissen nicht; er schaut es nur an, ohne es zu begreifen; oder er verhält sich zu dem Selbstbewusstsein, das er als das absolute Wesen weiss, nur als Bewusstsein, nicht als Selbstbewusstsein. D. h. das absolute Wesen ist ihm wohl Selbstbewusstsein; aber es ist in seiender Unmittelbarkeit ein einzelner Mensch. Dieser einzelne selbstbewusste Mensch, der zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Orte gelebt hat, ist dem Bewusstsein der absolute Geist: so ist dieses absolute Selbstbewusstsein im Bewusstsein des Gläubigen als ein von ihm selbst verschiedener Gegenstand, als ein objectives Bild, vorhanden;[27]) der Geist ist noch nicht, wie er einzelnes Selbst ist, ebensowohl als allgemeines, als alles Selbst da.[28])

Warum das Wissen des Selbstbewusstseins als des absoluten Wesens zunächst in dieser unangemessenen Form auftritt, diess wird von Hegel daher abge-

26) Religionsphilos. II, S. 236.
27) Geschichte der Philos. III, S. 7 f.
28) Phänomenologie, S. 572.

leitet, dass jenes Wissen hervorgebracht werden sollte nicht für den Standpunkt philosophischer Speculation, sondern in der Form der Gewissheit für alle Menschen. Diese Form des nichtspeculativen Bewusstseins muss man wesentlich vor sich haben. Es soll den Menschen gewiss werden; gewiss aber ist nur, was auf unmittelbare Weise in der Anschauung ist. Gott muss demnach erscheinen als einzelner Mensch; und auch bei der blos gedachten Einzelheit darf es nicht bleiben, sondern ein unmittelbar sinnlich wahrnehmbarer Einzelner muss gegeben werden. Mit andern Worten: die substanzielle Einheit Gottes und des Menschen ist das Ansich des Menschen; indem dieses für den Menschen ist, steht es jenseits des subjectiven Bewusstseins, das sich als unmittelbares, gewöhnliches Bewusstsein verhält. Hierin liegt aber eben, dass es als einzelner, ausschliessender Mensch erscheinen müsse für die Andern, nicht sie alle einzelne, sondern Einer, von dem sie ausgeschlossen sind.[29] — Nun würde man sich aber sehr täuschen, wenn man meinen wollte, hiemit sei eine wirkliche gottmenschliche Erscheinung postulirt, d. h., um die Menschheit zu dem beschriebenen Bewusstsein zu bringen, habe ein Individuum gegeben werden müssen, das sich selbst als den gegenwärtigen Gott, sein Selbstbewusstsein als das der absoluten Substanz wusste. Nirgends construirt ja Hegel, wo er auf diesen Wendepunkt der Religions- und Weltgeschichte zu reden kommt, das Selbstbewusstsein eines solchen Individuums, sondern immer nur das Bewusstsein derjenigen, für welche jenes Individuum der Gottmensch war. Diess — sagt er in einer Hauptstelle hierüber, zu welcher sich alle andern nur als Variationen verhalten — dass der absolute

---

[29]) Religionsphilos. II, S. 237 f.

Geist sich die Gestalt des Selbstbewusstseins an sich, und damit auch für sein Bewusstsein, gegeben, erscheint so, (man bemerke, HEGEL sagt nicht: dass ein Individuum aufsteht, welches sein Selbstbewusstsein als Eins mit dem göttlichen weiss; sondern) dass es Glaube der Welt ist, dass der Geist als ein Selbstbewusstsein, d. h. als ein wirklicher Mensch, da ist. Erst wenn der wirkliche Weltgeist objectiv auf diese Stufe gelangt ist, tritt sie auch subjectiv in sein Bewusstsein ein.[30] D. h. wenn die Menschheit in ihrer Entwicklung zur Production dieses Bewusstseins reif geworden, so äussert sich diese Reife als die schlechthinige Geneigtheit der Welt, in irgend einer ausgezeichneten Persönlichkeit jene Einheit des Göttlichen und Menschlichen als verwirklicht vorauszusetzen.

Doch in der unangemessenen Form, in welcher das religiöse Bewusstsein das Wissen des Selbstbewusstseins als des absoluten Geistes zuerst hat, bleibt dieser Inhalt nicht stecken; vielmehr ist er selbst der Trieb, welcher die beengende Schale zersprengt. Die Jünger zunächst, müssen wir uns erinnern, hatten den Gottmenschen als einen sinnlich gegenwärtigen Andern sich gegenüber.[31] Diese härteste Entäusserung und Vereinzelung der Idee hob sich mit seinem Tode, durch den er von einem Gegenstande der sinnlichen Wahrnehmung zum Gegenstande des geistigen Vorstellens wurde, aus der Sphäre der äusseren Objectivität in die subjective Welt der Erinnerung eintrat: sein Tod ist sein Auferstehen als Geist. Doch diese Aufhebung der sinnlichen Unmittelbarkeit durch Vergangenheit,

[30]) Phänomenol. S. 568.

[31]) Da jedoch HEGEL die höhere Ansicht von Jesu erst nach seinem Tode eintreten lässt, so hat die obige erste Form des christlichen Bewusstseins in der Wirklichkeit niemals stattgefunden.

Entfernung und Andenken ist nur die erste und unvollkommene, die selbst noch unmittelbare Form, wie die unmittelbare Weise vermittelt oder allgemein gesetzt ist: diese ist nur oberflächlich in das Element des Denkens getaucht, noch nicht mit der Natur des Denkens in Eins gesetzt, sondern als sinnliche Weise darin aufbewahrt: der Einzelne, obwohl im allgemeinen Bewusstsein der Gemeinde, wird doch als Einzelner, von diesem ihrem Bewusstsein verschiedener, festgehalten.[32]) Es ist noch übrig, dass diese letzte Scheidewand falle, und das Selbstbewusstsein seine Einheit mit dem absoluten Wesen nicht aus sich hinaus in ein vor Jahrhunderten irgendwo dagewesenes Individuum verlege, sondern als eine in allem wahrhaft menschlichen Denken und Thun sich vollziehende erkenne und geniesse.

Dass in dem hier Beigebrachten das Wesentliche der Hegel'schen Christologie enthalten sei, und dass damit nur eine Menschwerdung Gottes im Sinne der Schlussabhandlung zum Leben Jesu gelehrt werde, darüber ist jetzt, seit uns sämmtliche Vorlesungen Hegel's zu Gebote stehen — nicht wohl mehr ein Streit möglich. Eine andere Frage aber ist, ob nicht aus Principien des Hegel'schen Systems, überhaupt im Geiste der modernen Wissenschaft, eine Deduction auch eines einzelnen Gottmenschen möglich sei. Fasst man die nachfichtesche Philosophie als Philosophie der Restauration auf, so konnte sie ihrem Begriff und ihrer Aufgabe nicht genügt zu haben scheinen, so lange irgend eine der Institutionen des theologischen *ancien régime*

---

[32]) Phänomenol., S. 572 f. Vergl. Encyclop., S. XLIV (zu Joh. 7, 39): Die noch unverklärte Gestalt Christi ist die damals in der Zeit gegenwärtige, oder nachher so, was derselbe Inhalt ist, vorgestellte Persönlichkeit, die der unmittelbare Gegenstand des Glaubens ist.

nicht restaurirt war — und nun gar eine so fundamentale, wie der persönliche Gottmensch!

So meinte denn ROSENKRANZ den Grundfehler meiner Auffassung der Christologie darin zu finden, dass ich die Subjectivität der Substanz nur in der unendlichen Vielheit der Subjecte, in der Gattung der Menschheit, gelten lassen wolle; da doch das Wesen der Idee gerade auch die Absolutheit der Erscheinung als Individuum, als dieser einzelne Mensch, in sich schliesse.[33] Ich habe ihm bereits an einem andern Orte[34] den Paralogismus nachgewiesen, der hierin liegt, sofern zwischen den Einzelnen und einem Einzelnen nicht unterschieden wird. Allerdings liegt es im Begriffe der Idee, dass sie in Einzelnen erscheint, dass sie die menschlichen Individuen zu Trägern ihres absoluten Inhalts macht, sofern eben die Subjectivität, Individualität, nach HEGEL's Ausdruck, die letzte Zuspitzung des Geistes ist. Dass hingegen Ein einzelnes Individuum ausschliesslich die volle Verwirklichung der Idee sein müsse, worauf allein es gegen mich ankam, — diess als in der Idee begründet nachzuweisen, hat ROSENKRANZ nirgends Anstalt gemacht.

An seiner Stelle hat GÖSCHEL das Problem aufgenommen, und den Beweis zu führen versucht, dass in dem richtig gefassten Gattungsbegriff der Menschheit selbst die Nöthigung liege, über ihn als blos unpersönliches Collectivum von Persönlichkeiten hinauszugehen, und ihn selbst als concrete Persönlichkeit zu begreifen. Die Gattung — diess ist die allgemeine Schlussweise, die hiebei zum Grunde liegt — steht

---

33) ROSENKRANZ, Kritik der Schleiermacher'schen Glaubenslehre, S. XVII. Vgl. dessen kritische Erläuterungen des Hegel'schen Systems, S. XX.

34) Streitschriften, 3. Heft, S. 125. f.



über dem Individuum: folglich muss auch die ihr zukommende Persönlichkeit eine höhere als die der Individuen sein. Nun ist aber die collective oder moralische Persönlichkeit, welche die neue Christologie der Menschheit zuschreibt, vielmehr eine geringere als die subjective der Individuen, sofern es ihr an einem Kern und Centrum fehlt, sie objectiv in eine Vielheit zerfällt, die nur subjectiv im Gedanken der Einzelnen zur Einheit zusammengefasst wird. Es muss mithin der Menschheit als Gattung noch eine höhere Form von Persönlichkeit zukommen, welche, wie die der einzelnen Menschen, eine individuelle, nur aber die des Ursubjects, sein wird.[35] Hiemit sind wir in ein ebenso anmuthiges, als uns sonsther bekanntes[36] Gebiet versetzt: in die hesperischen Gärten nämlich, wo, da schon Kirschen, Birnen und Aepfel so wohl schmecken, ein noch grösserer Leckerbissen, das Obst selbst als solches, wächst, wo man sich auf und an der Idee des Stuhles und Tisches, als einem wirklichen Urstuhle und Urtische,[37] niederlässt u. s. f. Doch wir müssen ernsthaft bleiben: denn Göschel wird jetzt sehr verfänglich, indem er uns mit einer politischen Analogie zu Leibe rückt. Wie der Staat in der Monarchie — bemerkt er —, so komme auch die Menschheit nur

---

[35]) Göschel, Beiträge zur speculativen Philosophie von Gott und dem Menschen und von dem Gottmenschen, besonders S. 73.

[36]) Vgl. die Streitschriften, 3. Heft, S. 111 f.; Dogmatik I, S. 246 f.

[37]) S. 59. bemerkt Göschel, ich übersehe, dass die Menschheit als Ganzes noch nicht Person sei, und fragt sofort: Ist denn die Tischheit Person? ist das Löwengeschlecht Person? — Diese Frage ist als sinnlos zu bezeichnen; da vielmehr zu fragen war: ist denn die Tischheit selbst wieder Tisch? u. s. f. und diess behauptet Göschel, nicht ich, wenn er den Gattungsbegriff der Menschheit oder der Persönlichkeit selbst zur Person macht.

dadurch zur wahren Persönlichkeit, dass ihr ein Haupt gegeben sei, welches selbst für sich ein Individuum ist.[38] Zum Glücke können wir das Wie ganz auf sich beruhen lassen, und brauchen nur in Betreff des So darauf hinzuweisen, dass man in dieser Manier auch einen Pabst, oder einen Dalai-Lama u. dgl. deduciren könnte. Aber jetzt endlich Spass bei Seite; denn Göschel rennt in vollem philosophischen Trabe, die alterprobte Lanze des scholastischen Realismus eingelegt, auf uns los. Die Einheit des Menschengeschlechts — erklärt er — ist so lange ein bloſser Name, ein abstracter Collectivbegriff, bis sie in einem wirklichen Individuum, welches sich zugleich als Subject und Person erweiset, zur concreten Einheit gelangt.[39] Ein bloſser Name vielmehr ist der Gattungsbegriff der Menschheit so lange, als er den unter ihm begriffenen Individuen gegenüber auf die Seite gestellt, nicht in lebendiger Einheit mit ihnen, als er mithin abstract, nicht speculativ, gedacht wird; nur ein solches abstractes Denken jenes Gattungsbegriffs kann, wenn ihm einfällt, dass es denselben hiemit nicht als realen begreife, auf den Einfall kommen, dem Gattungsbegriffe für sich, neben und über den Individuen, noch eine aparte Individualität und Realität beizulegen. — Der Rationalismus — bemerkt Göschel weiter — kann sich das Universale in seiner Individualität nicht als vollkommenes denken: insofern ist er Nominalismus.[40] Allein darin besteht gar nicht das Wesen des Nominalismus, sondern darin, dass er die *universalia post rem*, und zwar als bloſse *flatus vocis*, setzt. Diess thut aber gerade Göschel, wenn ihm die Realität,

---

38) A. a. O. S. 61.
39) A. a. O. S. 63.
40) A. a. O. S. 101.

welche die Gattung in der Gesammtheit ihrer Individuen als deren immanente Einheit hat, nicht genügt, sondern er sie noch überdiess selbst zum Individuum meint machen zu müssen. — Der Rationalismus — fährt GÖSCHEL fort — lässt Christum als die Idee der Menschheit nicht in ihm selbst, sondern nur *in conceptu* des ihn denkenden Subjects existiren: diess ist die moderne Consequenz des Nominalismus. Vielmehr jedoch lässt GÖSCHEL das *universale* der Menschheit, wenn es nicht zugleich Person, *individuale*, sei, nicht als reelles, sondern nur im Gedanken des Menschen vorhandenes, gelten; also ist er vielmehr Nominalist: sobald das Allgemeine, um reell zu sein, selbst wieder ein einzelnes Individuum sein muss, so haben wir ja den baaren Nominalismus.[41] Da hiemit dem Gegner das Eigene widerfährt, dass er mit jedem auf uns geführten Stofse umgekehrt auf's Pferd zu sitzen kommt, so ruft er in solchem Gedränge den Schutz des heiligen THOMAS an, der ja selbst gesagt habe: *universalia non habent Esse in rerum natura ut sunt universalia, sed solum secundum quod sunt individuata.*[42] Ganz recht! Der Gattungsbegriff der Menschheit existirt also, wie auch wir behaupten, nicht als solcher, sondern nur wie er sich in die unter ihm befassten Individuen zerschlägt; GÖSCHEL freilich scheint sich jenen Kanon so übersetzt zu haben: die Gattungsbegriffe als solche wären nicht real, wenn sie nicht auch ausser und über den Individuen ihrer Gattung noch eine individuelle Existenz für sich hätten! — Doch jetzt legt der Gegner

---

41) Vgl. CRAMER, fortges.-BOSSUET, V, 2, S. 392 ff.: Von den Realisten und Nominalisten. Ferner BAUMGARTEN-CRUSIUS, *de vero Scholasticorum Realium et Nominalium discrimine.* Opusc. theol. p. 55 ff.

42) GÖSCHEL, a. a. O. S. 139.

eine andere Lanze ein, und beschuldigt unsere Christologie des abstracten Dualismus zwischen Unendlichem und Endlichem.[43] Allein auch hier dasselbe Phänomen! Denn uns sind vielmehr Unendliches und Endliches von Hause aus in einander, so dass das Unendliche nur im Endlichen, nämlich der Gesammtheit desselben, wirklich wird: also sind uns beide Eins, aber freilich nicht einerlei. Göschel dagegen steht auf dem Boden ihrer Auseinanderhaltung: das Unendliche ist in der Gesammtheit des Endlichen nicht auf die rechte Weise wirklich, es hat noch etwas für sich, welches es in dem absoluten Individuum verwirklicht, in dem nun Endliches und Unendliches einerlei sind. So schlägt hier der Dualismus in Confusion über; während wir, wie sich gebührt, die Einheit im Unterschiede haben.

Doch wir würden uns um den besten Spafs bringen, wenn wir den Gegner hiemit heimschicken wollten; da er gewiss in seiner Weise noch allerhand schöne Sächelchen *in petto* hat. Das Erste also war, dass die Collectivpersönlichkeit der Menschheit keine wahrhafte sei, wenn sie nicht in Einem Individuum sich vollständig verwirkliche. Das Zweite ist nun ferner, dass ebendesswegen dieses Individuum nicht aus der Reihe der durch es vereinigten Individuen hervorgehen, sondern über der Gattung und vor der Gattung sein soll, die es ebensowohl erst schafft, als hierauf durchdringt, indem es in sie eingeht: die Entstehung der Menschheit ist nach Göschel diess, dass Christus seine Stelle den Individuen eingeräumt hat, deren Gesammtheit er war, ehe sie einzelne wurden, und ist

[43]) A. a. O. S. 80.

und bleibt.[44]) D. h. also, der Gattungsbegriff der Menschheit ist 1) selbst Persönlichkeit, das den einzelnen menschlichen Individuen vorausgehende und ihr Dasein begründende Urindividuum Christus; aber 2) aus diesem ihrem Präexistenzhimmel steigt die persönliche Idee der Menschheit auch herunter, und geht in die existirende Gattung selber ein, nicht blos in ihre Vielheit sich zerschlagend, noch auch aus dieser sich blos in ihre ideale Einheit zurücknehmend; sondern neben jener Vielheit von Individuen, in der sie sich verwirklicht, wird sie auch wieder in einem einzelnen Individuum vollkommen real. Allein hiebei bleibt, wenn doch in das Eine Individuum sich die ganze Idee ergossen haben soll, entweder für die andern nichts mehr übrig, oder ist in diesen mit jenem zusammen doch mehr als in jenem allein, mithin das Eine Individuum nicht die volle und ganze Verwirklichung der Idee. Hier macht nun Göschel den Unterschied, dass ein Individuum zwar weniger als seine Gattung, aber mehr als die Gattungen unter dieser, sei, wie der Mensch mehr sei als alle Thiere, Pflanzen und Steine zusammengenommen; woraus nach den Gesetzen der schliessenden Vernunft statt der Schlussfolge des Rationalismus, dass Christus als Individuum nicht die ganze Menschheit sein könne, vielmehr die umgekehrte Schlussfolge sich ergebe, dass nämlich Jesus als Christus nicht der geschaffenen Menschheit angehöre, sondern zu ihr aus seinem Gotteshimmel herabgestiegen sei.[45]) Man wundert sich billig, dass Göschel auf diese Weise sein ganzes Gebäude wieder zerstören mag; denn wenn sich hienach Christus zur Menschheit verhält, wie der Mensch zum Thierreiche, so ist er nicht mehr ihr persönlicher

[44]) A. a. O. S. 63 f.

[45]) A. a. O. S. 86.

Gattungsbegriff, so wenig als der Mensch diess vom Thierreich ist, sondern er ist ein ihr äusserliches, fremdes Wesen; nur nicht der Sohn Gottes unmittelbar, sondern etwa ein Engel oder höherer Aeon — eine Erfindung, mit welcher Göschel in die Zeiten der Gnostiker und Arianer und in unsern sie betreffenden §. zurückzuschicken ist.

Es könnte Wunder nehmen und ungeeignet scheinen, dass so offenbare Faseleien hier mit dieser Ausführlichkeit besprochen werden; allein sie werden ja von andern Seiten als verdienstliche Bemühungen, als speculative Gedanken, die nur eine festere Zusammenfassung und weitere Ausführung noch wünschen lassen, angerühmt.[46] So hungrig ist jetzt die theologische Halbheit nach positiver und doch wo möglich zugleich wissenschaftlicher Erfüllung, dass sie die crudesten Brocken, die eine excentrische Speculation ihr zuwirft, dankbar aufschnappt; während zugleich durch die im Hegel'schen Systeme viel zu unbestimmt vollzogene Aufhebung des logischen Satzes vom Widerspruch die Gränzlinie zwischen Tiefsinn und Unsinn so unkenntlich geworden ist, dass Producte, die sonst nicht hätten an's Licht treten dürfen, ohne das Gespötte aller Strafsen zu sein, jetzt mit Achtung empfangen und angesehen werden.

Von dem Verhältniss zwischen Gattung und Individuum nimmt auch Schaller's Polemik gegen das christologische Ergebniss jener Schlussabhandlung ihren Ausgang, zeigt aber von Anfang eine richtigere Einsicht in die Natur dieses Verhältnisses, als wir sie bei Göschel angetroffen haben. Für das wahrhaft Wirkliche, bemerkt er, haben wir weder das blos Allge-

46) Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, S. 477. 485 f.

meine anzusehen, welches nur in unsere Vorstellung fiele, noch das unmittelbar Einzelne, welches in seiner Vergänglichkeit zugleich seine Endlichkeit beweist; sondern das wahrhaft Wirkliche ist vielmehr die Einheit des Einzelnen und Allgemeinen, der lebendige Process der Gattung, aus ihrer Einfachheit in die Mannigfaltigkeit des Daseins herauszutreten, die einzelnen Individuen zu schaffen, diese aber zugleich als einzelne zu vernichten, weil sie als allgemeine über alle einzelnen hinüberreicht.[47] Hiemit ist Schaller vor dem widersinnigen Versuche bewahrt, die Realität der Gattung durch unmittelbare Personification ihres Begriffs erreichen zu wollen; statt dessen er das dem Begriffe der Gattung adäquate Individuum vielmehr in dem ordentlichen Kreise ihrer Individuation aufzusuchen hätte. Nun aber hat er ein ebenso klares Bewusstsein davon, dass das Verhältniss des Individuums zur Gattung seinem Begriffe nach vielmehr ein inadäquates ist. Aus der Fülle von Bestimmungen, welche die Gattung in sich schliesst, greift das Individuum eine einzelne heraus, die es sofort ohne die andern in sich verwirklicht; so stellt es die Gattung nur einseitig dar, und diese einseitige Bestimmtheit hat andere Einseitigkeiten neben sich, durch welche sie erst zur Allgemeinheit der Gattung supplirt wird.[48] Ist also niemals ein einzelnes Individuum für sich, sondern immer nur + allen andern Individuen = der Gattung, oder genügt diese nur in dem Gesammtumfang ihrer Verwirklichung ihrem Begriffe: so wird auch die Gottmenschlichkeit, wofern hiemit die Idee und Bestimmung des menschlichen Geschlechtes ausgesprochen ist, immer nur bei der Gattung in der Totalität ihrer Individuen und dem

---

[47]) Schaller, der historische Christus und die Philosophie S. 34.
[48]) A. a. O.

Gesammtverlauf ihrer Geschichte, niemals bei irgend einem Individuum für sich, zu suchen sein.

Bei dieser Einsicht in die nothwendige Incongruenz des einzelnen Individuums mit der Gattung auf der einen Seite, und dem Wunsch auf der andern, dennoch ein Individuum als Gottmenschen im vollen Sinne herauszubekommen, bleibt SCHALLER'n nichts übrig, als die Begriffe von Gattung und Individuum auf die Sphäre, von der es sich hier handelt, für unanwendbar zu erklären. Das eigentliche Gebiet dieser Kategorien sei das natürliche, organische Leben; daher seien sie auch auf den Menschen nur insoweit anwendbar, als er dem natürlichen Leben angehöre. Werde das Verhältniss zwischen der Gattung und dem einzelnen Exemplare auch am geistigen Leben in der Weise geltend gemacht, in welcher es in der Natur erscheine, so werden alle geistigen Interessen vernichtet.[49] Ganz unanwendbar also sollen die fraglichen Kategorien auf das geistige Leben nicht sein, nur nicht in demselben Sinne wie auf das natürliche. Diess versteht sich zunächst von selbst, und es ist eine sehr überflüssige Belehrung, welche SCHALLER uns ertheilt, dass wir das Verhältniss des einzelnen Menschen zur Idee seiner Gattung nicht auf dieselbe Linie stellen dürfen mit dem Verhältnisse eines Löwenexemplars zur Löwengattung. Mit dem Inhalte des Gattungsbegriffs bestimmt sich natürlich auch die Art und Weise der Theilnahme des Individuums an demselben zu reicheren und höheren Formen fort, und so wenig der Löwe an seiner Gattung blos in der vegetirenden Weise theilnimmt, wie die Eiche an der ihrigen, sondern zugleich als empfindender u. s. f.: so wenig der Mensch an der Idee der Menschheit blos in thierischer Weise, sondern an den

---

[49]) A. a. O. S. 33. 36. 57 ff.

geistigen Momenten, die sie in sich schliesst, in geistiger. Damit ist aber freilich weder dem SCHALLERschen Gottmenschen geholfen, noch die Kategorie von Gattung und Individuum als unanwendbar auf die geistige Seite des menschlichen Wesens nachgewiesen. Daher muss nun SCHALLER dazu fortgehen, gerade die Unangemessenheit des Individuums zur Gattung — und damit freilich diese ganze Kategorie — aus der geistigen Sphäre auszuschliessen. Das eben sei die Unmacht der Natur und näher der natürlichen Gattung, dass sie immer nur in unvollkommenen Stücken zum Dasein komme, während sie selbst als Ganzes im Ansich bleibe, und niemals sich selbst in voller Wirklichkeit gegenübertrete. Diese Unmacht der Natur überwinde der Geist: das geistige Individuum sei als einzelnes zugleich Ich, einfache Allgemeinheit; sich selbst wissend, sei es für sich, ohne an einem andern sein Supplement zu haben, zugleich die Gattung in sich selbst.[50] In der That jedoch beruht hiebei der ganze Unterschied auf dem Fürsichsein oder dem Wissen: an sich ist auch das thierische Individuum seine Gattung, sofern die wesentlichen Lebensfunctionen, welche im Begriffe der letzteren liegen, in ihm wirklich sind;[51] aber es ist diess blos, es weiss nicht darum wie der Mensch, sofern das Wissen überhaupt nicht zum Begriffe seiner Gattung gehört. Aber ebenso wie das thierische ist auch das einzelne menschliche Individuum nur eine einseitige Darstellung seines Gattungsbegriffs, mithin, wie jenes, der Ergänzung durch andere bedürftig; nur dass der einzelne Mensch das, was ihm fehlt, in andern aber gegeben ist, erkennend in sich aufnehmen, und so sich aneignen kann. Insofern könnte

---

50) A. a. O. S. 35 f.

51) Vgl. FRAUENSTÄDT, die Menschwerdung Gottes, S. 22.

einer sagen wollen, es sei in dieser Sphäre nicht blos in der Gattung, sondern auch in dem einzelnen Individuum das Ganze gesetzt: allein wer sieht nicht, dass das blos ideale Gesetztsein kein reales ist, der Philosoph darum kein Dichter, weil er den Dichter versteht u. s. f.? Auch die Möglichkeit der Geschichte ist durch jenen Unterschied bedingt: was die Gattung in früheren Individuen gleichsam vor sich brachte, ist für die späteren, eben sofern sie nicht blos seiende, sondern erkennende sind, nicht verloren, sie bewahren es in sich auf, und so wird durch den Unterricht das Individuum der Gegenwart mit der geistigen Errungenschaft vieler Millionen früherer Individuen gleich von vorne herein bereichert: aber auch hiedurch werden die Schranken des Ich gegen die Gattung nur erweitert, nicht aufgehoben. Es bleiben mithin die Kategorien von Gattung und Individuum auch auf die geistige Seite des Menschen anwendbar, und die Unangemessenheit beider gegeneinander hat auch hier noch ihr Bestehen.

So versucht es denn Schaller noch auf einem andern Wege zu seinem Zwecke zu gelangen, indem er vom Begriffe der Versöhnung ausgeht. Wäre blos die Gattung der Gottmensch — meint er — so wären die Individuen nicht versöhnt, sondern blieben mit Gott entzweit; denn die Gattung sei das unpersönliche Allgemeine, welches die Einzelnen ohne Anerkennung ihrer persönlichen Unendlichkeit vergehen lässt. [52]) Allein woher weiss denn der Gegner, dass die Christologie, die er bestreitet, unter der Gattung der Menschheit ein unpersönliches Allgemeines, und unter der Theilnahme an derselben eine blos substanzielle, natürliche und unfreie, versteht? Ein Persönliches freilich in Göschel'schem Sinne ist ihr die Gattung der Mensch-

[52]) Schaller a. a. O. S. 64 f.

heit nicht; aber ebensowenig ein Unpersönliches wie eine Thiergattung: sondern ein Personbildendes, sofern sie ja wesentlich Personen aus sich hervortreibt, und in ihnen ihre Wirklichkeit hat. Daher ist auch die Theilnahme des Einzelnen am Gattungsbegriffe der Menschheit nur nach seiner natürlichen Seite eine natürliche, nach der geistigen eine geistige: es ist falsch, dass, um Staat, Kunst, Religion u. s. f. zu entwickeln, der Mensch aus dem heraustreten müsste, was er in der Gattung ist; vielmehr gehören diese geistigen Productionen zum Gattungsbegriff, und der blos sinnliche, für die Interessen des Staats, der Religion u. dgl. verschlossene Mensch wäre so weit entfernt, nach Schaller's Ausdruck ein Gattungsmensch zu sein, dass er vielmehr zur geistigen Seite des menschlichen Gattungsbegriffs sich verhielte wie ein Tauber, Lahmer u. s. f. zur leiblichen. Ist mithin die Gattung eine gottmenschliche nur sofern sie personbildende ist, so wird sie die Gottmenschlichkeit, und damit die Versöhnung, eben in Persönlichkeiten verwirklichen: und hierin also stimmen wir vollkommen zusammen. Allein was ist auch damit für den Zweck des Gegners gewonnen, wenn ja hienach, wie er selber einsieht, jeder wahrhaft Gläubige nicht nur Theil zu haben scheint an der von Christo vollbrachten Versöhnung, sondern vielmehr durch die persönliche Immanenz Gottes in ihm selbst Gottmensch zu sein? [53]) Gerade wie oben beim Gattungsbegriff die Gleichheit mit der Gattung, oder wenigstens die Möglichkeit einer solchen entweder für keines oder für alle Individuen zu gewinnen stand; womit für die ausschliessliche Gleichheit eines einzigen Individuums mit der Idee im letzteren Falle so wenig wie im ersteren erreicht war. [54])

---

[53]) A. a. O. S. 85.

[54]) Die gleiche Ausstellung machen Vatke, in der Recens. der

Dieser specifische Vorzug, ja diese Einzigkeit Christi soll nun nach Schaller in der Art ihren Grund haben, wie die Idee der Versöhnung oder der Gottmenschheit sich verwirklicht. Den Anfang ihrer Verwirklichung — hält er meiner Christologie entgegen — mache die Idee immer mit einem gewissen Geize, mit einer Zusammendrängung ihrer Kraft und Fülle in einzelne Individuen, von welchen aus sie sich den übrigen mittheile;[55] — was aber nur einen relativen Vorzug dieser Persönlichkeiten vor vielen andern, keine absolute Angemessenheit derselben zur Idee, geschweige denn Einzigkeit in dieser Hinsicht, begründet. Gerade Luther, der uns hier als Beispiel entgegen gehalten wird, war weder der ausschliessliche noch ein durchaus adäquater Träger der Idee der Reformation. Daher nimmt Schaller letztlich noch einen andern Anlauf. Die Erzählungen und Vorstellungen der ersten Gemeinde von Christus, selbst als mythische Productionen der Gemeinde betrachtet, setzen in dieser das Bewusstsein der Versöhnung voraus. Eine blofse Gottmenschlichkeit der unpersönlichen Gattung aber konnte den Personen nicht das Bewusstsein der Versöhnung, sondern vielmehr nur das der Entzweiung, geben. Jene Erzählungen und Vorstellungen setzen mithin einen persönlichen Gottmenschen voraus.[56] Vielmehr die messianischen Vorstellungen jener Zeit und ein Individuum, auf das sie sich übertragen liessen, setzen sie voraus; von wo bis zu einem persönlichen Gottmenschen in Schaller's Sinne noch ein ebensoweiter Abstand im Begriffe als in der Zeit ist.

Schaller'schen Schrift, Hallische Jahrbücher, 1838, S. 2296; und Dorner, Entwicklungsgesch. der Lehre von der Person Christi, S. 472.

[55]) Schaller, a. a. O. S. 58.

[56]) Ders. ebend. S. 95 f.

Den bis hieher ungeschlichteten Streit glaubte Frauenstädt durch Unterscheidung einer allgemeinen und einer besondern Seite in der Idee des Gottmenschen beizulegen. Die erstere, bestehend in wahrem Gottesbewusstsein und Sündlosigkeit, kann sich in jedem Individuum vollständig verwirklichen, und hierin ist eine gegenseitige Ergänzung der Individuen ebenso unnöthig als unmöglich.[57] Betrachten wir hingegen die besondere Seite des Inhalts der Idee der Gottmenschheit, wornach das gottmenschliche Leben in den verschiedenen Nationen, und innerhalb einer jeden in verschiedenen Wirkungs- und Berufsarten sich ausbreitet: so erhellt, dass hier die Verwirklichung der Idee im Einzelnen nur eine particuläre sein kann, weil der Inhalt selbst ein particulärer, und der menschliche Geist von dieser Seite endlicher Geist ist. War daher nach der ersteren Seite Christus vollkommener Gottmensch, so war er diess nur inwiefern es nach ihm möglicherweise alle werden können; dass er es aber nach der andern Seite nicht war, thut seiner Gottmenschlichkeit keinen Eintrag, sofern es zur wesentlichen Verwirklichung jenes Begriffes nicht mitgehört.[58] Allein mit solchen leeren Möglichkeiten, wie die der gleichen vollkommenen Entwicklung aller andern Menschen nach Christo, befasst sich die moderne Wissenschaft, auf deren Standpunkt sich Frauenstädt doch stellt, überall nicht; sondern wo sie schlechterdings keine Wirklichkeit, ausser einer angeblich einzigen, wahrnimmt, da stellt sie mit der Möglichkeit auch jene isolirte Wirklichkeit in Abrede.

Durch eine andere Unterscheidung hat Vatke die

---

[57]) So auch Ullmann, noch ein Wort über die Persönlichkeit Christi, in s. Studien, 1838, 2, S. 29 f.

[58]) Frauenstädt, die Menschwerdung Gottes, S. 18 ff.

Schaller'sche Christologie zu berichtigen gesucht. Dass der historische Christus auf Erden die ganze Menschheit in sich geschlossen, — bemerkt er — ist ein widersinniger Gedanke; erst von dem verklärten, zur concreten Idee erhobenen Christus ist zu behaupten, dass er die ganze Fülle der geistigen Menschheit in sich trägt. Kraft seiner Unendlichkeit ist das Subject allerdings die Realität der allgemeinen Idee, welche es aber wegen seiner Endlichkeit immer nur mit irgend einer Schranke, Negation, setzt; ein Mangel, der theils durch die gleichzeitige Totalität des Geistes, worin das Subject nur Moment ist, theils durch die historische Entwicklung, gehoben wird. So ist auch in der geschichtlichen Persönlichkeit Christi die Idee in eine ihrer wahrhaften Allgemeinheit unangemessene Form eingegangen, aus welcher sie nach der Erhöhung Christi wieder befreit wurde.[59]) Wenn hier unter dem erhöhten Christus nicht ein abgeschiedenes Individuum, sondern wirklich wie die Worte lauten, eine concrete Idee verstanden ist, welche, in ihrem vollen Umfange gedacht, keine andere als die der Menschheit sein wird: so erklärt zwar Vatke ausdrücklich, über die historische Persönlichkeit Christi ganz anders als jene Schlussabhandlung zu denken; über seine gottmenschliche aber dächte er ebenso.

Wenn die bisherigen, von dem Verhältnisse der Idee zur Wirklichkeit, der Gattung zum Individuum, ausgegangenen Versuche, für die historische Persönlichkeit Jesu eine absolute Bedeutung zu gewinnen, sich auf den Standpunkt der Philosophie, insbesondere der Hegel'schen, stellten: so lassen einige andere, auf welche hier noch Rücksicht zu nehmen ist, ihre Abkunft aus der Schleiermacher'schen Theologie nicht

---

59) Vatke, a. a. O. S. 2276.

verkennen. Wie Schleiermacher die Entstehung der Person Jesu unter die Kategorie des allgemeinen Gesetzes stellte, nach welchem die Entwicklungskraft unserer Gattung sich in einzelnen Menschen mit besonderer Stärke äussert, um durch sie die übrigen weiter zu fördern:[60]) so wurde nun die Analogie der Heroen in Wissenschaft und Kunst benützt, um dem Satze meiner Schlussabhandlung, dass niemals der Anfangspunkt einer Reihe als Grösstes zu denken sei, zu entgehen. Ueberall sonst sei vielmehr der Stifter einer Schule, der Urheber einer Richtung, gröfser als die Schaar seiner Nachfolger:[61]) — gewiss: aber darum kein Grösstes; vielmehr treten in gröfseren nicht nur, sondern nicht selten auch in den kürzesten Zwischenfristen nach solchen Bahnbrechern andere auf, welche das von ihnen Begonnene weiter führen, in welchen die in jenen noch mühsam ringende und schwankende Idee zu reinerer und vollerer Darstellung gelangt.[62]) Daher soll sich nun das religiöse Gebiet von allen andern dadurch unterscheiden, dass hier irgend einmal ein Erster auftrete, der zugleich ein absolut Grösster, ein schlechthin Vollkommener sei, über welchen nicht hinausgegangen werden könne. Hiemit ist die Analogie, in welche Jesus mit andern genialen Persönlichkeiten gesetzt war, wieder aufgehoben: dann aber wäre sie besser gar nicht geltend gemacht worden. Denn, während sie auf der einen Seite nur denkbar macht, was nicht geläugnet war, den relativen Vorzug Jesu nämlich vor dem nächsten Kreise der durch ihn Ange-

---

60) Der christl. Glaube, I, S. 89.

61) Schweizer, über das Leben Jesu von Strauss. Theol. Stud. und Krit. 1837. 3. Heft. Vgl. denselben über die Dignität des Religionsstifters, ebendas. 1834. 3. Heft.

62) Vgl. meine Streitschriften, 3. Heft, S. 70 ff.

regten: lässt sie auf der andern Seite gerade das, was bewiesen werden sollte, die absolute Gröfse Christi, als die einzige ungeheure Ausnahme von aller Analogie erscheinen.

Daher suchte man nun theils die Denkbarkeit, theils selbst die Nothwendigkeit einer solchen Ausnahme für das religiöse Gebiet auf allerhand Wegen zu beweisen. Undenkbar sei es doch durchaus nicht, dass der Schöpfer der menschlichen Natur ursprünglich eine solche Anlage gegeben habe, vermöge deren die allgemein menschliche Bestimmung, d. h. die religiös-sittliche, auf irgend einem Punkte vollständig erreicht werden könne.[63] Da eine solche blofse Denkbarkeit gar nichts sagt, so ist auch gegen sie nichts zu sagen; die weitere Folgerung aber, dass mit der Läugnung jener Denkbarkeit behauptet werden müsste, unvollkommen zu sein gehöre zum Wesen des Menschen, und durch religiöse Vollkommenheit werde die menschliche Natur aufgehoben, — diese Folgerung darf nur besser ausgedrückt werden, dass nämlich unvollkommen zu sein dem einzelnen Menschen, oder der Erscheinung des Menschen an sich, wesentlich sei, um eben das zu sagen, was wir behaupten. Doch die Erscheinung eines in religiöser Hinsicht vollkommenen Menschen sei selbst nothwendig, — heisst es — wenn das religiöse Leben der Gesammtheit zu seiner Vollendung gedeihen solle. Der ganze religiöse Entwicklungsprocess der Menschheit strebe nach einem Alle dominirenden Stifter der wahren allgemeinen Kirche hin, dessen religiöses Leben nicht weiter erhöht und vervollständigt zu werden vermöge.[64] Es ist klar, dass

---

[63]) Ullmann, a. a. O.

[64]) So wird Schweizer's Argumentation von Ullmann S. 31 zusammengefasst.

hier vorausgesetzt wird, was erst zu beweisen war. Dass in die christliche Kirche alle andern Religionsformen überzugehen bestimmt seien, diess kann, so lange dieser Uebergang nicht wirklich erfolgt ist, nur aus der Dignität des Stifters von jener erschlossen werden: nicht umgekehrt diese aus etwas, das vorerst noch leere Prätension ist. Allein es wohnt doch, wird weiter bemerkt, im Menschen ein tiefes Verlangen nach Lebensvollendung: vermag er nun nicht in sich selbst die Idee der Menschheit zu verwirklichen, so gereicht es ihm doch zur wesentlichen Befriedigung, wenn er sie ausser sich in einem andern Individuum seines Geschlechts verwirklicht findet[65]) — oder verwirklicht sich vorstellt, setzen wir hinzu, und sehen nicht, wie das von vorne herein lahme Argument sich sollte erwehren können, auf solche Weise umgebogen zu werden. Doch — und in dieser Einwendung gegen die speculative Christologie berührt sich die Schleiermacher-sche Richtung mit der der Hegel'schen Schule — war nicht wirklich einmal ein religiös vollkommener Mensch vorhanden, so wird der Begriff der Menschheit nie vollkommen wirklich;[66]) so lange sie nicht in einem Individuum vollständig real geworden, ist die Idee blofses Sollen und leeres Ideal.[67]) Hiebei liegt die trübste Vermischung zweier ganz verschiedenen Vorstellungen von Verwirklichung eines Gattungsbegriffs zum Grunde. Darunter kann nämlich entweder diess verstanden sein, dass die Gattung und jedes einzelne Individuum, oder dass die Gattung und die Gesammtheit der Individuen sich erschöpfen und decken. Ersteres nun trifft man bei der Menschheit nicht an (wie überhaupt bei keiner

---

65) Ullmann, a. a. O. S. 34.
66) Schleiermacher, der christl. Glaube, II, S. 34.
67) Ullmann a. a. O.

Gattung, da ihr Begriff auf dem Gegentheil beruht): gut; so wird man sich mit dem letzteren begnügen müssen. Das mag man nicht, und so wird denn getheilt: in dem Einen Individuum Christi soll sich die Gattung in der ersteren Weise verwirklicht haben, in der übrigen Menschheit aber nicht. Da bleibt also die menschliche Gattung in Bezug auf die überwiegende Mehrheit ihrer Individuen unmächtig, und überdiess wird ein in keiner andern Gattung erhörter Riss in dem Umkreis ihrer Verwirklichung gemacht: der Unterschied zwischen einem Individuum, in welchem sich die Gattung genügt, und solchen, in denen sie sich nicht genügt. Sollen nun die letzteren doch nicht als verstofsen und verworfen erscheinen, so muss ihnen die Vortrefflichkeit jenes Einen Individuums irgendwie zu Gute kommen: wie nicht blos Lehre der Kirche ist, sondern auch Schleiermacher's selbst, wenn nach ihm Gott die Menschheit nur in Christo sieht. Muss aber hienach Gott, um in der Menschheit deren Idee vollkommen verwirklicht zu finden, die Vorzüge Christi und die Mängel der übrigen Menschen gleichsam in einander rechnen: so ist ja hiemit die andere Weise der Verwirklichung eines Gattungsbegriffs gesetzt, dass er nämlich nur in der sich gegenseitig ergänzenden Gesammtheit seiner Individuen vollständig wirklich wird; nur in der sinnlosen Verbindung mit der ersteren Weise der Verwirklichung, welche in einem einzigen Individuum stattfinden soll, bei allen übrigen aber in ihrer Beziehung auf jenes einzige die andere. Widersinnig ist diese Verbindung desswegen, weil, wenn die Gattung sich in Einem Individuum vollständig verwirklichen könnte, sie sich gar nicht damit quälen würde, sich in eine Vielheit von solchen und den zeitlichen Verlauf ihrer Entwicklung zu zerschlagen; sondern sie würde nur in jenem Individuum und als dasselbe, als Gattung-Individuum,

existiren: gerade wie Gott, wenn er unmittelbar Einzelpersönlichkeit sein könnte, des ganzen ungeheuren Apparates zur Hervorbringung von Persönlichkeiten (der Weltschöpfung und Weltgeschichte) überhoben gewesen wäre.

Nach allem diesem mag es vielleicht Unverstand sein, aber Eigendünkel ist es gewiss nicht, wenn ich hier schliesslich die Ueberzeugung ausspreche, dass, um die Christologie über den Standpunkt meiner Schlussabhandlung zum Leben Jesu hinauszuführen, noch das erste verständige Wort vorzubringen ist.

II.

Von dem Geschäfte Christi.

§. 67.

Biblische Lehre.

In der Volkserwartung zur Zeit Jesu war das Geschäft des Messias, den Thron seines Ahnherrn David einzunehmen, das Volk Israel wieder zum freien und herrschenden zu machen, und es ohne Ende zu beherrschen (Luc. 1, 32 f. A.G. 1, 6). Dazu kam wohl auch, nach einigen messianisch gedeuteten Prophetenstellen,[1] eine Entsündigung des Volks (Matth. 1, 21), die aber nicht durch Leiden oder gar den Tod des Messias selbst, sondern durch göttliche Strafgerichte und die Ausgiessung des göttlichen Geistes über den geläuterten Rest, vermittelt gedacht wurde. Oder

---

[1]) Vgl. oben §. 59.

dachte man sie mehr durch Belehrung und Predigt herbeigeführt, so kam dieses Amt des Bufspredigers nach Mal. 3, 32 f. vgl. Luc. 1, 17, nicht dem Messias, sondern seinem Vorläufer Elias zu. Da nun aber Jesus die eigentlich messianische Function des Herrschens während seines Lebens nicht ausübte, sondern diess auf seine dereinstige Rückkehr versparte: so fiel ihm während seiner ersten Anwesenheit statt der Messiasrolle vielmehr die des messianischen Vorläufers zu. So gleichsam als sein eigener Vorläufer predigt auch er wie der Täufer: *μετανοεῖτε· ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν ἐρανῶν* (Matth. 4, 17), und lässt ebenso durch seine Jünger *μετάνοιαν καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* verkündigen (Luc. 24, 47), indem er als Bedingung der letzteren, und damit des Antheils am künftigen Messiasreiche, eben nur die erstere, zunächst als bufsfertige Anerkenntniss der Sünde (Luc. 18, 13 f.), der aber wirkliche Besserung des Lebens folgen muss (Matth. 21, 28 ff.), oder herzliche Liebe (Luc. 7, 47), die auch dem Nächsten verzeiht (Matth. 6, 12. 14 f. 18, 23 ff. 35), verbunden mit dem Glauben an die Kunde vom nahen Messiasreich (Marc. 1, 15), und wohl auch an seine eigene messianische Würde (Matth. 9, 2. Joh. 3, 15 f.), verlangt. Um wahre Besserung und würdige Vorbereitung zum Eintritt in das Gottesreich seinen Zeitgenossen möglich zu machen, bekämpft er durch Wort und That den Aeusserlichkeitsgeist der pharisäischen Moral und Religionslehre, und gibt den Geboten und Verboten des mosaischen Gesetzes, dessen Abschaffung nicht in seinem Plane liegt, eine Deutung, welche statt der äusseren Erscheinung hauptsächlich auf das Wesen und die Gesinnung dringt (Matth. 5. 15. 23); wobei er jedoch so weit geht, dass er die concreten Verhältnisse dieses jetzigen vormessianischen Lebens als

keiner Bemühung und Rücksicht werthe, ja die Thätigkeit in denselben als Hinderniss des Antheils an der künftigen messianischen Herrlichkeit darstellt (z. B. Matth. 5, 39 ff. 6, 25 ff. Luc. 14, 26).

Hatte so die Unscheinbarkeit seines ersten Auftritts Jesum genöthigt, seiner Messiasrolle vorerst den Inhalt der Rolle des messianischen Vorläufers zu geben: so brachte das tragische Geschick, das ihn ereilte, in die Vorstellungen seiner Anhänger von seiner messianischen Function noch weit fremdartigere Elemente hinein. Glaubten die jüdischen Oberen seine Ansprüche an die messianische Würde, mit der ein Herrschen, mithin Leben, ohne Ende verbunden gedacht wurde (Luc. 1, 33), durch seine Hinrichtung am sichersten widerlegt zu haben: so widerlegten seine Anhänger diese Widerlegung dadurch, dass sie Leiden und Tod als Merkmale des nationalen Messiasbegriffs nachzuweisen suchten. Deutlich meinten sie jetzt in Mose und den Propheten verzeichnet zu finden, was sie früher in unbegreiflicher Blindheit nicht bemerkt hätten, dass der Messias erst durch Leiden in seine Herrlichkeit eingehen sollte (Luc. 24, 25 ff.) manche Unglückspsalmen wurden jetzt messianisch gedeutet (Ps. 16. A.G. 2, 25 ff. Ps. 22. Matth. 27, 35. 39. 43. 46. Joh. 19, 24. 28. Ps. 69. Matth. 27, 34. 48. Joh. 19, 29); im Opferblute des A.T., in dem geschlachteten Osterlamme, sah man jetzt Vorbilder des Todes Jesu (Matth. 26, 26 ff. Joh. 19, 36. Röm. 3, 25. 1 Kor. 5, 7. 1 Petr. 1, 19. Hebr. 9, 12 ff.); sie sollen sehen in wen sie gestochen haben, nämlich in den Messias (Zach. 12, 10. Joh. 19, 37); hauptsächlich aber der Knecht Jehova's aus Jes. 52. 53., der, ohne eine Sünde gethan zu haben, unter die Uebelthäter gerechnet war, der zur Schlachtbank geführt wie ein Lamm vor seinem Scheerer den Mund nicht aufthat, nicht drohte da er litt, sondern es dem

heimstellte, der gerecht richtet (Luc. 22, 37. A.G. 8, 32 ff. 1 Petr. 2, 22 f.) — wie konnte man in diesem Bilde den unschuldig hingemordeten Jesus verkennen? Zwar hatte man bis dahin diese Stellen nicht auf den Messias bezogen, auf welchen auch keine einzige derselben ihrem ursprünglichen Sinne nach ging:[2]) aber Jesus, auf dessen Leiden sie um so genauer passten, je mehr man von Tag zu Tage die Erzählungen von demselben nach ihnen einrichtete, Jesus war doch der Messias: folglich mussten diese Stellen Weissagungen auf Jesus als den leidenden Messias gewesen sein. War aber — so kehrte man alsbald gegen die ungläubigen Juden den Schluss um — im A.T. ein leidender und sterbender Messias vorherverkündigt, und hatte Jesus unter Martern den Geist aufgegeben: so war dieses sein Ende, weit entfernt, ein Grund gegen seine Messianität zu sein, vielmehr ein weiteres Merkmal derselben.

Und nicht blos ein müssiges Merkmal und Kennzeichen, sondern ein wesentlicher Theil seines messianischen Geschäftes wurde jetzt das Leiden und Sterben Jesu. Sollte dem Eintritt in das Messiasreich eine Entsündigung des Volks vorangehen: wodurch konnte sie nachhaltiger bewirkt worden sein, als durch die Aufopferung des Messias für dasselbe? Von dem leidenden Knechte Gottes Jes. 53, 4 ff. heisst es ja ausdrücklich, dass er nicht um eigener, sondern um fremder Schuld, um der Missethat des Volkes willen von Gott geschlagen worden, dass er die Sünden Vieler getragen habe, und für die Uebelthäter eingestanden sei; sein hingegebenes Leben war als Schuldopfer bezeichnet (אָשָׁם V. 10.), wie bei demselben Propheten

---

[2]) S. das Leben Jesu, II, §. 112.

das zur Rettung Israels dem Verderben geweihte Aegypten, Aethiopien und Saba als Lösegeld für jenes (כֹּפֶר Jes. 43, 3 f.). So sollte denn Jesus selbst schon geäussert haben, er sei gekommen, sein Leben als Lösegeld (*λύτρον*) für Viele hinzugeben (Matth. 20, 28); und dem Apostel Paulus zufolge ist derjenige, der von keiner Sünde wusste, für uns als Sünder behandelt oder zum Sündopfer (*ἁμαρτία*) gemacht worden, damit wir durch ihn vor Gott gerecht würden (2 Kor. 5, 21.). Sofern durch das Lösegeld der Mensch von einer fremden Gewalt befreit, oder erlöst, durch das Sündopfer aber mit Gott versöhnt wird, so sind diese beiden Seiten, die Erlösung und die Versöhnung, obwohl sie auch wieder in einander überspielen, jede für sich noch näher zu erörtern.

Die Gewalt, aus welcher der Messias die Menschen befreit, ist im Allgemeinen die des Teufels, unter welchem, als dem Fürsten dieses Aeon, alle stehen, die nicht dem messianischen Reiche angehören.[3]) Seine Werke zu zerstören ist der Sohn Gottes erschienen (1 Joh. 3, 8); aus seiner Botmässigkeit verpflanzt Gott die Gläubigen in das Reich seines Sohnes (Kol. 1, 13), bis er dereinst jene ganze feindliche Macht sich und dem Vater unterwerfen wird (1 Kor. 15, 24 f.). Das Mittel, durch welches der Teufel die Menschheit in seine Gewalt brachte, war bekanntlich die Sünde gewesen, zu der er die ersten Menschen verführt hatte, und ihre Nachkommen fort und fort verführte; in Folge davon hatte er den Tod über sie gebracht und hielt sofort die Seelen der Gestorbenen in dem freudelosen Hades fest. Hiezu gab ihm das mosaische Gesetz selbst durch den Fluch, den es auf

---

3) Vgl. oben §. 53.

jede Uebertretung legte, ein Recht; während es ihm andrerseits durch den Reiz zur Uebertretung, den seine Verbote auf die böse Lust des Menschen ausübten, sogar als Mittel diente, um die Menschen immer tiefer in Sünde und Tod zu verwickeln (Röm. 7, 7 ff. 1 Kor. 15, 55 f. Gal. 3, 10. Hebr. 2, 14). Um demnach von der Herrschaft des Teufels die Menschen zu befreien, musste Christus die sämmtlichen Werkzeuge zerbrechen, deren sich jener zur Erlangung und Aufrechthaltung seiner Herrschaft bediente: und so hat er denn wirklich, nach apostolischer Lehre, in seinem Sterben Gesetz, Sünde und Tod überwunden. Christus hat uns von dem Fluche des Gesetzes losgekauft, indem er den Fluch, den es uns für unsere Sünden drohte, in seinem Tod am Holze — einer von dem Gesetz ausdrücklich verfluchten Todesart — auf sich nahm (Gal. 3, 13); so dass wir jetzt, sofern wir an seiner Kreuzigung theilnehmen, mit dem Gesetz auseinandergesetzt, ihm gleichsam gestorben sind (Röm. 7, 4 ff. Gal. 2, 19). Diess wird auch so ausgedrückt, Jesus habe die wider uns zeugende Handschrift des Gesetzes an's Kreuz genagelt und dadurch ungültig gemacht (Kol. 2, 14), und als Wirkung dieser Aufhebung des Gesetzes wird zugleich die Wegräumung der Scheidewand hervorgehoben, welche es zwischen Juden und Heiden gezogen hatte (Gal. 3, 14. Eph. 2, 14 ff.). Sofern die Strafe, mit welcher das Gesetz die Uebertreter seiner Vorschriften bedrohte, der Tod gewesen war, so konnte das erstere nicht gründlich überwunden werden, ohne dass auch dem letzteren die Macht genommen wurde. Wie die eigene Seele Jesu der Hades nicht festzuhalten im Stande war (A.G. 2, 24 ff.), so hat er durch seine Auferstehung auch für seine Anhänger einen Ausweg aus demselben eröffnet, indem er der Erstling der Entschlafenen, der Erstgeborene

aus den Todten geworden ist; so dass nun, wie durch Adam alle sterben, so durch ihn alle vom Tode wieder auferstehen werden (1 Kor. 15, 20 ff. Kol. 1, 18). Desswegen wird der Auferstehung Jesu nicht minder als seinem Tode erlösende Wirksamkeit zugeschrieben: ist Christus nicht auferstanden, so ist unser Glaube eitel, wir sind noch um unserer Sünden willen dem Tode verfallen, und die im Glauben an ihn Entschlafenen sind verloren, weil ihrer dann keine Auferstehung wartet (1 Kor. 15, 17 f.). Doch nicht allein den Fluch des Gesetzes und den Tod, mit dem es die Sünder bedrohte, sondern auch den Reiz zur Sünde, welchen es enthielt, hat Jesus in seinem Sterben aufgehoben, indem er vom Himmel aus, wohin er durch seinen Tod einging, seinen Anhängern den Geist sandte, der sie im Gegensatze gegen den äussern Buchstaben des Gesetzes, dem das Innere widerstrebte, von innen aus zu allen guten Werken treibt (Röm. 8, 1 ff.); was auch so ausgedrückt wird, der alte sündige Mensch sei mit Christo gestorben und begraben, damit der neue mit ihm zu gottgefälligem Leben auferstehe (Röm. 6, 3 ff.).

Doch indem Christus die Menschheit von allen feindlichen Gewalten erlöste, hat er sie zugleich mit Gott, von welchem sie durch jene als ebensoviele Scheidewände getrennt war, versöhnt (*διὰ — Ἰησῦ Χριςῦ — τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν*, Röm. 5, 11), zwischen Gott und Menschen als Vermittler (*μεσίτης* 1 Tim. 2, 5) Frieden gestiftet (Kol. 1, 20), uns den freien Zutritt zu Gott wieder eröffnet (Röm. 5, 2), und statt des Geistes der Furcht den Geist der Kindschaft uns eingeflösst (Röm. 8, 15). Die Menschen unter der Herrschaft der Sünde waren, wie ihrerseits Feinde Gottes (Röm. 5, 10. 8, 7), so von Seiten Gottes Gegenstände seines Zorns gewesen (Eph. 2, 3); doch war durch diesen

die Liebe und Barmherzigkeit Gottes gegen seine Geschöpfe nicht aufgehoben, sondern aus Liebe schickte er seinen Sohn in die Welt, und gab ihn zum Heile der Menschheit dem Tode hin (Joh. 3, 16. 1 Joh. 4, 9 f.): so dass, sobald nur erst auf unserer Seite die Umwandlung der Feindschaft gegen Gott in Liebe zu ihm vor sich geht, die Versöhnung von Seiten Gottes schon geschehen ist (2 Kor. 5, 18 f.). Dieselbe ist nämlich von seiner Seite thatsächlich vollzogen durch den blutigen Tod seines Sohnes, den er als ein Sühnmittel (ἱλαστήριον) aufgestellt hat, um dessen willen er allen, die an ihn glauben, ihre Sünden vergibt (Röm. 3, 25). Christus ist für unsere Sünden gestorben (1 Kor. 15, 3), er ist das Sühnopfer für dieselben (1 Joh. 2, 2. 4, 10). Dabei wird aber Christus nicht mit denjenigen Thieren, welche als Sühnopfer dargebracht zu werden pflegten, sondern mit Rücksicht auf Jes. 53, 7. immer nur mit dem Lamme verglichen, das nicht zu Sündopfern gebraucht wurde, sondern nur als Passahlamm, mit dessen Blute die Thürpfosten der Israeliten bestrichen worden waren, Unterpfand der Verschonung derselben von Seiten Jehova's war. Nun war aber Jes. 53. der mit einem Lamm verglichene עֶבֶד יְהוָה als gestraft an unserer Statt, ja ausdrücklich als Sühnopfer dargestellt (V. 4 ff. 10): so hiess Jesus das Lamm, das der Welt Sünde auf sich nimmt (Joh. 1, 29. 36), das reine, tadellose, durch dessen werthvolles Blut die neuen Christen aus der sündigen Gewohnheit ihrer früheren Lebensweise losgekauft sind (1 Petr. 1, 18 f.). Doch nicht blos als Sühnopfer, sondern auch als Bundesopfer wurde der getödtete Christus betrachtet: wie der alte mosaische Bund Gottes mit dem erwählten Volke durch Blut von Thieren, so ist dieser neue, der eben darum unendlich höher und dauernder ist, durch das Blut seines Vermittlers, des Messias, selbst

bekräftigt (Matth. 26, 28. 1 Kor. 11, 25. Hebr. 9, 15 ff.). Hiemit sind wir in das Gebiet des Briefs an die Hebräer eingetreten, der es sich zur besondern Aufgabe gemacht hat, diese Betrachtungsweise des Todes Jesu, seine Parallele mit dem A.T.lichen Opfer- und Priesterwesen, in allen Zügen durchzuführen und gleichsam in ein System zu bringen. Namentlich das grosse Sühnopfer, das der Hohepriester alljährlich für das Volk darzubringen hatte, wird hier als Vorbild, oder vielmehr als wesenloses Schattenbild des Versöhnungstodes Jesu gefasst, und daher eine Reihe von Vorzügen herausgehoben, welche der Opfertod Jesu vor jenem A.T.lichen Opfer hatte. Für's Erste der Darbringer des letzteren, der israelitische Hohepriester, war ein blofser Mensch, während Jesus den ewigen Gottesgeist in sich trug, und über alle Himmel erhaben, zur Rechten Gottes selber sitzt (7, 26. 8, 1. 9, 14). Als Mensch war der israelitische Hohepriester sterblich, so dass an die Stelle des einen immer wieder ein anderer treten musste: Jesus dagegen ist ein ewiger Hoherpriester (7, 23 f.). So hat er auch nicht, wie jener, nöthig, sein Opfer alljährlich zu erneuern, sondern er hat es einmal für immer dargebracht, und eine ewige Erlösung gestiftet (9, 12. 25 f.); noch hatte er, wie jener, erst seine eigenen Sünden zu sühnen, ehe er zur Sühnung derer des Volkes schreiten konnte, sondern als Reiner und Sündloser brachte er sich selbst für die Sünden der Menschen dar (7, 26 f.). Diess nämlich bildet einen zweiten Vorzug seines neuen Priesterthums vor dem alten, dass er nicht fremdes, thierisches, sondern sein eigenes Blut kraft des in ihm wohnenden göttlichen Geistes Gott dargebracht hat (9, 12 ff.). Das Heiligthum endlich, drittens, in welches Christus mit seinem Blute einging, ist nicht ein irdisches, mit Händen gemachtes, sondern der Himmel

selbst, wo er für uns vor dem Angesichte Gottes erscheint (9, 24), um uns in alle Ewigkeit zu vertreten (7, 25).

Dass der auferweckte und zur Rechten Gottes erhöhte Christus unser Vertreter und Fürsprecher bei'm Vater sei, wird auch sonst im N.T. gelehrt (Röm. 8, 34. 1 Joh. 2, 1); anderwärts wird seine jetzige Stellung als ein königliches Herrschen beschrieben, sofern ihm Gott alle Gewalt im Himmel und auf Erden übergeben hat (Matth. 28, 18.). Dieser Herrschaft wird aber wenigstens von Paulus der Termin gesetzt, dass sie nur so lange dauern werde, als Christus noch eine Gott feindliche Macht zu überwinden habe: sei der letzte Feind, der Tod, in der allgemeinen Auferstehung überwunden, so werde dem Vater, der ihm Alles unterworfen habe, auch der Sohn selbst sich unterwerfen (1 Kor. 15, 24 ff.). [4]

§. 68.

Verschiedene Ansichten über den Zweck der Menschwerdung Gottes in der älteren Kirche.

Wenn an dem Geschäfte, das Christus nach kirchlicher Ansicht zu vollbringen hatte, eine positive Seite von einer negativen zu unterscheiden ist — diese die Aufhebung des Fluchs, welchem die Menschheit von Adam her unterlag, jene die Mittheilung neuer göttlicher Lebenskraft an dieselbe —: so erfreute sich in ächt griechischer Weise die älteste Kirche vorzüglich an diesem Positiven, und erst in Folge der Augustinischen Richtung trat im Abendlande die andere Seite in den Vordergrund.

---

[4]) Vgl. hiezu Züllig, die Offenbarung Johannis. I. S. 30 ff.

Gott ist Mensch geworden, damit wir göttlich würden [1]) — ist der Ruf, der uns in den ersten christlichen Jahrhunderten von allen Seiten entgegentönt. Diese θεοποίησις des Menschen durch die ἐνανθρώπησις des Sohnes Gottes schliesst physisches wie geistiges Leben in sich: durch die Verbindung des λόγος mit einem menschlichen Leibe sind alle der Gewalt des Todes entrissen und werden auferstehen; [2]) durch die Vermischung des Sohnes Gottes mit einer Menschennatur ist das ganze Geschlecht geheiligt. [3]) Den Uebergang dieser Wirkungen von Jesu auf die übrigen Menschen liess man zum Theil geistig, durch Glauben und Folgsamkeit gegen seine Lehren, vermittelt werden, [4]) und setzte insofern den Hauptzweck der Erscheinung Jesu in Lehre und Beispiel: [5]) doch wurde diese

---

1) Athanas. de incarnat. Verbi Dei 54: *Αὐτὸς (ὁ τȣ͂ θεȣ͂ λόγος) ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν.*

2) Ebendas. 9: *Ἡ ἐν τῷ θανάτῳ φθορὰ κατὰ τῶν ἀνθρώπων ȣ̓κέτι χώραν ἔχει, διὰ τὸν ἐνοικήσαντα λόγον ἐν τȣ́τοις διὰ τȣ͂ ἑνὸς σώματος.*

3) Hilar. Pictav. de trin. II, 24: *Humani generis causa Dei filius natus ex virgine est et spiritu s., ut homo factus ex virgine naturam in se carnis susciperet, perque hujus admixtionis societatem sanctificatum in eo universi generis humani corpus existeret.*

4) Orig. c. Cels. III, 28: Die Vereinigung der Gottheit des Sohnes mit der Menschheit in Jesu bewirkt die Erlösung, *ὅτι ἀπ᾿ ἐκείνȣ ἤρξατο θεία καὶ ἀνθρωπίνη συνυφαίνεσθαι φύσις, ἵν᾿ ἡ ἀνθρωπίνη τῇ πρὸς τὸ θειότερον κοινωνίᾳ γένηται θεία, ȣ̓κ ἐν μόνῳ τῷ Ἰ., ἀλλὰ καὶ ἐν πᾶσι τοῖς μετὰ τȣ͂ πιςεύειν ἀναλαμβάνȣσι βίον ὃν Ἰ. ἐδίδαξεν.*

5) Lactant. div. instit. IV, 26: *Deus — cum statuisset hominem liberare, magistrum virtutis legavit in terram, qui et praeceptis salutaribus formaret homines ad innocentiam, et operibus factisque praesentibus justitiae viam panderet, qua gradiens homo et doctorem suum sequens ad vitam aeternam perveniret. Is igitur corporatus est et veste carnis indutus, ut homini, ad quem docendum venerat, virtutis et exempla et incitamenta praeberet. Sed cum in omnibus vitae officiis justitiae specimen praebuisset, ut doloris quoque*

Ansicht von einer materielleren weit überwogen. Vermöge der Selbigkeit der menschlichen Natur in uns mit der in Christo sollte, was dieser durch die Verbindung mit dem λόγος zu Theil geworden war, allen zu Gute kommen;[6] oder die Menschheit wurde, nach einer paulinischen Ausdrucksweise, einem Teige verglichen, dessen Anbruch, und damit die ganze Masse, Christus angenommen habe,[7] einem Leibe, welcher das an Einem Gliede Geschehene an allen Gliedern mitempfinde.[8] Da durch Adams Sünde das göttliche Ebenbild verloren gegangen oder doch entstellt war;[9] dieses selbst aber als das Nachbild des λόγος, des ersten Abbildes vom Vater, gefasst wurde:[10] so fand man es besonders passend, dass gerade der λόγος zu dessen Erneuerung Mensch geworden sei; wie zur Restaurirung eines verdorbenen Porträts die Anwesenheit des Originals erforderlich ist.[11]

Neben dieser positiven Seite der Thätigkeit Christi wurde übrigens die negative keineswegs übersehen; sondern als Hauptzweck seiner Menschwerdung hob

---

patientiam mortisque contemtum, quibus perfecta et consummata sit virtus, traderet homini, venit in manus impiae nationis etc.

[6]) Athanas. orat. c. Arian. II, 69: *Κατὰ τὴν συγγένειαν τῆς σαρκὸς — συνήφθημεν καὶ ἡμεῖς τῷ λόγῳ.*

[7]) S. oben §. 66. Anmerk. 8.

[8]) Gregor. Nyss. orat. catech. 32: *Ἐπειδὴ γὰρ οὐκ ἄλλοθεν, ἀλλ' ἐκ τοῦ ἡμετέρου φυράματος, ἡ θεοδόχος σάρξ ἦν, ἡ διὰ τῆς ἀναστάσεως συνεπαρθεῖσα τῇ θεότητι· ὥσπερ ἐὰν τοῦ καθ' ἡμᾶς σώματος ἡ τοῦ ἑνὸς τῶν αἰσθητηρίων ἐνέργεια πρὸς ἅπαν τὴν συναίσθησιν ἄγει τὸ ἡνωμένον τῷ μέρει· οὕτω, καθάπερ τινὸς ὄντος ζώου πάσης τῆς φύσεως, ἡ τοῦ μέρους ἀνάστασις ἐπὶ τὸ πᾶν διεξέρχεται, κατὰ τὸ συνεχές τε καὶ ἡνωμένον τῆς φύσεως ἐκ τοῦ μέρους ἐπὶ τὸ ὅλον συνδιδομένη.*

[9]) S. oben, II, S. §. 56.

[10]) Oben, I, S. 415. 438.

[11]) Athanas. de incarnat. 13 f.

man hervor, dass er die allgemeine Schuld unseres Geschlechts, den Tod, habe abtragen sollen: desswegen habe er sich als Opfer für alle dem Tode dahingegeben, um alle von der alten Uebertretung frei zu machen.[12] Die Art und Weise, wie der Tod Jesu diess bewerkstelligte, wurde in älterer Zeit mehr in Form der Erlösung, wie später in der der Versöhnung, vorgestellt. Durch die erste Sünde war die Menschheit unter die Botmässigkeit des Satans, des Fürsten der Sünde und des Todes, gerathen;[13] zwar ein unrechtmäfsiger Gewaltstreich von Seiten des Teufels, den insofern der Sohn Gottes mit Gewalt zu vereiteln das Recht gehabt hätte: doch war es seiner Vollkommenheit angemessen, gerecht auch gegen den Ungerechten zu verfahren: daher entriss er ihm die Menschen nicht gewaltsam, sondern gleichsam in Folge eines gütlichen Tausches, indem er sie durch die Hingabe seiner Seele, als eines Lösegeldes, von ihm loskaufte.[14] Dazu musste er

---

[12] Ders. ebendas. 20 fasst alle Zwecke der Menschwerdung des Sohues Gottes so zusammen: *Οὐκ ἄλλου ἦν τὸ κατ' εἰκόνα πάλιν ἀνακτίσαι τοῖς ἀνθρώποις, εἰ μὴ τῆς εἰκόνος τοῦ πατρός· καὶ οὐκ ἄλλου ἦν τὸ θνητὸν ἀθάνατον παραστῆσαι, εἰ μὴ τῆς αὐτοζωῆς οὔσης τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χ.: καὶ οὐκ ἄλλου ἦν περὶ πατρὸς διδάξαι, — εἰ μὴ τοῦ τὰ πάντα διακοσμοῦντος λόγου καὶ μόνου τοῦ πατρὸς ὄντος υἱοῦ μονογενοῦς ἀληθινοῦ. Ἐπειδὴ δὲ καὶ τὸ ὀφειλόμενον παρὰ πάντων ἔδει λοιπὸν ἀποδοθῆναι· ὠφείλετο γὰρ πάντας — ἀποθανεῖν, δι' ὃ μάλιστα καὶ ἐπεδήμησεν· τούτου ἕνεκεν μετὰ τὰς περὶ τῆς θεότητος αὐτοῦ ἐκ τῶν ἔργων ἀποδείξεις ἤδη λοιπὸν καὶ ὑπὲρ πάντων τὴν θυσίαν ἀνέφερεν, ἀντὶ πάντων τὸν ἑαυτοῦ ναὸν εἰς θάνατον παραδιδούς, ἵνα τοὺς μὲν πάντας ἀνυπευθύνους καὶ ἐλευθέρους τῆς ἀρχαίας παραβάσεως ποιήσῃ, δείξῃ δὲ ἑαυτὸν καὶ θανάτου κρείττονα, ἀπαρχὴν τῆς τῶν ὅλων ἀναστάσεως τὸ ἴδιον σῶμα ἐπιδεικνύμενος.*

[13] Die vollständige Literatur hiezu findet man bei Baur, die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung, S. 30 ff., woraus auch die folgenden Proben grossentheils entnommen sind.

[14] Iren. adv. haer. V, 1, 1: *Verbum potens et homo verus*

sowohl Gott als Mensch sein: Mensch, weil er die Menschen, und zwar durch seinen Tod, loskaufen sollte; Gott, um dem Teufel widerstehen zu können.[15] Da aber ebendesswegen die Seele Jesu dem Teufel nicht blieb, sofern sie nach Ps. 16, 10. A. G. 2, 27. 31. von der Unterwelt und dem Tode nicht festgehalten werden konnte: wie war denn der Teufel verbunden, für ein Lösegeld, das er nur scheinbar empfing, die Menschheit freizulassen? Das war es eben, worin sich der Teufel täuschte. Er kam in bester Form mit Gott überein, gegen die Seele Jesu, welche als Seele des Gottmenschen so viel, ja weit mehr werth war, als die Seelen sämmtlicher Menschen,[16] diese herausgeben zu wollen: die Seele Jesu ward ihm übergeben: dass er sie nicht festhalten konnte, indem er den Schmerz, den sie ihm dabei verursachte, nicht aushielt, konnte den Vertrag nicht ungültig machen, da er diess vorher hätte bedenken sollen. So wurde der Teufel in diesem Handel betrogen; doch nur weil er sich selber täuschte.[17] Wie konnte sich aber der Teufel auf so

---

sanguine suo rationabiliter redimens nos, redemtionem semet ipsum dedit pro his, qui in captivitatem ducti sunt. Et quoniam injuste dominabatur nobis apostasia (= apostata Dei angelus, V, 21, 3) — potens in omnibus Dei verbum et non deficiens in sua justitia, juste etiam adversus ipsum conversus est apostasiam, ea quae sunt sua redimens ab eo, non cum vi, quemadmodum ille, — sed secundum suadelam, quemadmodum decebat Deum — τῷ ἰδίῳ αἵματι λυτρωσαμένȣ ἡμᾶς τȣ̃ Κυρίȣ, καὶ δόντος τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ψυχῶν καὶ τὴν σάρκα τὴν ἑαυτȣ̃ ἀντὶ τῶν ἡμετέρων σαρκῶν.

[15]) S. die Belegstellen aus IRENAEUS und auch noch aus PETRUS LOMBARDUS bei BAUR a. a. O. S. 32 f. 84, und bei HASE, Dogm. S. 305 f.

[16]) BASIL. homil. in Ps. 48, 3: *Δεῖ τὸ λύτρον μὴ ὁμογενὲς εἶναι τοῖς κατεχομένοις, ἀλλὰ πολλῷ διαφέρειν τῷ μέτρῳ, εἰ μέλλοι ἑκὼν ἀφήσειν τῆς δȣλείας τȣ̀ς αἰχμαλώτȣς.*

[17]) ORIG. zu Matth. 20, 28: *Τίνι δὲ ἔδωκε τὴν ψυχὴν αὐτȣ̃*

grobe Weise täuschen? Die menschliche Hülle machte diess möglich, welche der Sohn Gottes, und zwar zu eben dem Ende umgenommen hatte, damit der Teufel über der leicht zu bezwingenden Menschheit die ihr inwohnende allmächtige Gottheit vergessen, und den Tausch um so argloser eingehen möchte. [18]) Hielt aber der Teufel Jesum für einen bloſsen Menschen, der ihm wie alle andern durch die Sünde verfallen wäre, so konnte er nicht geneigt sein, gegen denjenigen, der ihm ohnehin angehörte, andere herauszugeben; sondern hier geht die Vorstellung eines täuschenden Tauschvertrags in die eines durch Ueberschreitung verlorenen Rechtes über. Indem sich der Teufel an Jesu, auf welchen, als einen Sündlosen, er kein Recht hatte, vergriff, ihn plagte und tödtete, überschritt er seine Vollmacht, und verlor diejenigen, welche er bis dahin mit einem gewissen Rechte in seiner Gewalt gehabt hatte. [19]) Wie ein kluger Fischer verbarg Gott die höhere Natur Christi als die Angel unter der Lockspeise des Fleisches: der Teufel aber, wie ein gieriger Fisch, verschlang mit dieser auch jene. [20]) So war das Wort

---

λύτρον ἀντὶ πολλῶν; ȣ̓ γὰρ δὴ τῷ θεῷ· μήτι ȣ̓̃ν τῷ πονηρῷ; ȣ̓̃τος γὰρ ἐκράτει ἡμῶν, ἕως δοθῇ τὸ ὑπὲρ ἡμῶν αὐτῷ λύτρον, ἡ τȣ̃ Ἰ. ψυχὴ, ἀπατηθέντι, ὡς δυναμένῳ αὐτῆς κυριεῦσαι, καὶ ȣ̓χ ὁρῶντι, ὅτι ȣ̓ φέρει τὴν ἐπὶ τῷ κατέχειν αὐτὴν βάσανον.

[18]) GREGOR. Nyss. orat. catech. 23: *Διὰ τȣ̃το περικεκάλυπται τῇ σαρκὶ ἡ θεότης, ὡς ἂν πρὸς τὸ σύντροφόν τε καὶ συγγενὲς αὐτῷ βλέπων μὴ πτοηθείη τὸν προσεγγισμὸν τῆς ὑπερεχȣ́σης δυνάμεως*, u. s. f.

[19]) LEO M. Serm. XXII, 4: ***Perstitit — improbus praedo et avarus exactor, in eum, qui nihil ipsius habebat, insurgere, et dum vitiatae originis praejudicium generale persequitur, chirographum, quo nitebatur, excedit.*** GREGOR. M. homil. in Evangg. II, 25, 8: ***Quos jure tenebat mortales perdidit, quia eum, in quo jus non habuit, morte appetere, immortalem, praesumsit.***

[20]) GREGOR. Nyss. a. a. O. 24: *Τῷ προκαλύμματι τῆς φύσεως ἡμῶν*

erfüllt, das Gott einst zu Hiob geredet hatte (40, 19 f.): Ziehst du den Leviathan mit der Angel? und durchbohrt man dem Behemoth die Nase? Ein Mensch nämlich thut diess allerdings nicht; aber Christus hat es vollbracht.[21] Jener unrechte Biss bekam aber dem alten Leviathan so übel, dass er, wie einst Saturn, alle diejenigen wieder von sich geben musste, die er zuvor verschlungen hatte.[22]

Doch je weiter sich auf diese Weise die Vorstellung von dem geprellten Teufel zum dramatischen Possenspiel entwickelte,[23] desto weniger konnte sie das ernstere religiöse und dogmatische Interesse in die Länge befriedigen; ja auch in ihrer einfachsten Gestalt enthielt die Theorie von einem an den Teufel bezahlten Lösegeld höchst bedenkliche Anstösse. Nicht blos die Täuschung, auf welche Gott und Christus es absichtlich anlegen, die Mummerei, zu der sie die menschliche Natur gebrauchen; sondern auch dass Gott dem Teufel etwas abgekauft haben sollte, was er ihm strafend abnehmen musste, und dass er ihm gar seinen

---

ἐνεκρύφθη τὸ θεῖον, ἵνα κατὰ τὰς λίχνες τῶν ἰχθύων τῷ δελέατι τῆς σαρκὸς συναποσπασθῇ τὸ ἄγκιςρον τῆς θεότητος.

[21]) Gregor. M. a. a. O.: *Per Leviathan — cetus ille devorator humani generis designatur —. Hunc pater omnipotens hamo cepit, quia ad mortem illius unigenitum filium incarnatum misit, in quo et caro passibilis videri posset, et divinitas impassibilis videri non posset. Cumque in eo serpens iste per manus persequentium escam corporis momordit, divinitatis illum aculeus perforavit.* Vgl. noch einige andere Stellen bei Baur, a. a. O. S. 78. Von der Grösse des Leviathan und Behemoth liessen andere Lehrer den Teufel, wie den Popanz im gestiefelten Kater, zur Kleinheit einer Maus zusammenschrumpfen, die in der Mausfalle des Kreuzes gefangen worden. S. bei Baur, S. 79.

[22]) Cyrill. Alex. bei Baur, S. 102; Joh. Damasc. III, 27.

[23]) Wie sie im Mittelalter wirklich bearbeitet worden ist, s. Baur, S. 80.

Sohn als Lösepreis überlassen haben sollte, war eine allzu unwürdige Vorstellung. Diess wurde besonders durch Gregor von Nazianz bemerklich gemacht, der nun aber bei der Frage, die er sich vorlegen musste, wem denn also das Blut und Leben Christi als Lösegeld bezahlt worden sei, sich in nicht geringer Verlegenheit sah. Dem Teufel sollte es nicht gegeben worden sein, wegen des Unwürdigen der Vorstellung, und doch muss das Lösegeld demjenigen bezahlt werden, der die Gefangenen in seiner Gewalt hat, was hier der Teufel war; Gott konnte es auch nicht wohl bezahlt worden sein, denn der hielt uns nicht gefangen, auch war nicht einzusehen, wie er am Blute seines Sohnes sollte eine Freude gehabt haben: so zieht sich Gregor auf die unbestimmte und unhaltbare Vorstellung zurück, ohne es verlangt zu haben oder zu bedürfen, habe Gott um der Heilsordnung willen das Opfer Christi angenommen.[24])

Dass Jesus sich als Opfer, und näher als Sühnopfer, Gott dargebracht habe, diese dem N. T. entnommene Vorstellung ging in der Kirche zwar von jeher neben der andern von dem an den Teufel bezahlten Lösegelde her; doch nicht in der späteren Form der stellvertretenden Genugthuung durch Uebernahme des der Menschheit gebührenden Leidens: sondern, während Christus als Opfer der Menschheit das Wohlgefallen Gottes erwarb, that er nach dieser älteren Vorstellungsweise der göttlichen Gerechtigkeit nur

---

[24]) Greg. Naz. orat. XLII (vgl. Ullmann, Gregor von Naz. 455 f.): *Τίνι — τὸ ὑπὲρ ἡμῶν αἷμα καὶ περὶ τίνος ἐχέθη, τὸ μέγα καὶ περιβόητον τοῦ θεοῦ καὶ ἀρχιερέως καὶ θύματος; — εἰ μὲν τῷ πονηρῷ, φεῦ τῆς ὕβρεως· εἰ μὴ παρὰ τοῦ θεοῦ μόνον, ἀλλὰ καὶ τὸν θεὸν αὐτὸν λύτρον ὁ λῃστὴς λαμβάνει —. εἰ δὲ τῷ πατρὶ, πρῶτον μὲν πῶς; οὐχ ὑπ' ἐκείνου γὰρ ἐκρατούμεθα· δεύτερον δὲ, τίς ὁ λόγος, μονογενοῦς αἷμα τέρπειν πατέρα —; ἢ δῆλον, ὅτι λαμβάνει μὲν ὁ πατὴρ, οὐκ αἰτήσας οὐδὲ δεηθεὶς, ἀλλὰ διὰ τὴν οἰκονομίαν* u. s. f.

insofern genug, als durch seinen Tod der Teufel zu seinem beziehungsweisen Rechte kam.[25]) Auch da, wo wir zuerst die Ansicht keimen sehen, dass es eine dem göttlichen Wesen selbst immanente Bestimmung gewesen sein müsse, welche zu dem von der Liebe Gottes bestimmten Zwecke, der Rettung seiner Geschöpfe, als Mittel den Tod seines Sohnes forderte, finden wir als diese göttliche Eigenschaft noch nicht die Gerechtigkeit, sondern die Wahrhaftigkeit bestimmt. Gott hatte sein Wort gegeben — diess ist die Vorstellung der Schrift *de incarnatione Verbi Dei* unter den Werken des Athanasius, — dass der Mensch, wenn er das paradiesische Gebot überträte, des Todes sterben sollte. Der Mensch übertrat es: und nun konnte Gott nicht umhin, Wort zu halten. Diess hiess aber andrerseits seine edelsten Geschöpfe zu Grunde gehen lassen; was seiner Güte ebenso widersprach, wie sie ungestraft zu lassen seiner Wahrhaftigkeit. Diesem doppelten *ἄτοπον*, diesem Conflict zwischen seiner Wahrhaftigkeit und seiner Güte, oder zwischen Ehre und Liebe, zu entgehen, nahm der *λόγος* einen menschlichen Leib an, und opferte denselben, damit durch seine Hingabe alle übrigen losgekauft würden.[26]) Das Para-

---

25) S. Baur, a. a. O. S. 54 ff. 92 ff.

26) 6: *Ἄτοπον μὲν γὰρ ἦν, εἰπόντα τὸν θεὸν ψεύσασθαι, ὥστε νομοθετήσαντος αὐτοῦ, θανάτῳ ἀποθνήσκειν τὸν ἄνθρωπον εἰ παραβαίη τὴν ἐντολὴν, μετὰ τὴν παράβασιν μὴ ἀποθνήσκειν, ἀλλὰ λύεσθαι τὸν τούτου λόγον. οὐκ ἀληθὴς γὰρ ἦν ὁ θεὸς* u. s. f. *Ἀπρεπὲς δὲ ἦν πάλιν, τὰ ἅπαξ γενόμενα λογικὰ καὶ τοῦ λόγου αὐτοῦ μετασχόντα παραπόλλυσθαι καὶ πάλιν εἰς τὸ μὴ εἶναι διὰ τῆς φθορᾶς ἐπιστρέφειν. οὐκ ἄξιον γὰρ ἦν τῆς ἀγαθότητος τοῦ θεοῦ, τὰ ὑπ᾽ αὐτοῦ γενόμενα διαφθείρεσθαι —.* 9: *Συνιδὼν — ὁ λόγος, ὅτι ἄλλως οὐκ ἂν λυθείη τῶν ἀνθρώπων ἡ φθορὰ, εἰ μὴ διὰ τοῦ πάντως ἀποθανεῖν· οὐχ οἷόν τε δὲ ἦν τὸν λόγον ἀποθανεῖν, ἀθάνατον ὄντα —· τούτου ἕνεκεν τὸ δυνάμενον ἀποθανεῖν*

doxon, dass Gott, der uns doch von jeher liebte, erst einer Versöhnung bedurft, mithin uns zugleich geliebt und gehasst haben müsste, löste AUGUSTINUS durch die Unterscheidung auf, dass Gott von jeher sein Werk an uns geliebt, dessen Verderbniss durch die Sünde aber gehasst habe.[27])

War auf diese Weise die Menschwerdung und der Tod des Sohnes Gottes als nothwendig erwiesen, so schien man dadurch der göttlichen Allmacht zu nahe getreten zu sein, und man war zu der Frage veranlasst, ob es denn Gott nicht freigestanden haben würde, auch auf anderem Wege den Menschen zu helfen? Man beschied sich daher, unmafsgeblich nur die Schicklichkeit gerade dieser Erlösungsanstalt, ihre besondere Angemessenheit an die Bedürfnisse des Menschengeschlechts, nachweisen zu wollen.[28]) Dass der Tod

---

ἑαυτῷ λαμβάνει σῶμα, ἵνα τȣ̃το τȣ̃ ἐπὶ πάντων λόγȣ μεταλαβὸν, ἀντὶ πάντων ἱκανὸν γένηται τῷ θανάτῳ.

[27]) AUGUSTIN. Tractat. in Joh. 110: *Quod — reconciliati sumus per mortem Christi, non sic accipiatur, quasi ideo nos reconciliaverit ei filius, ut jam amare inciperet, quos oderat: sed jam nos diligenti reconciliati sumus, cum quo propter peccátum inimicitias habebamus. — Proinde miro et divino modo et quando nos oderat diligebat. Oderat enim nos, quales ipse non fecerat: et quia iniquitas nostra opus ejus non omni ex parte consumserat, noverat simul in unoquoque nostrûm et odisse quod feceramus, et amare quod fecerat.*

[28]) ATHANAS. c. Arian. orat. II, 68: *Ἐδύνατο καὶ μηδ' ὅλως ἐπιδημήσαντος αὐτȣ̃ (τȣ̃ σωτῆρος) μόνον εἰπεῖν ὁ θεὸς καὶ λῦσαι τὴν κατάραν. ἀλλὰ σκοπεῖν δεῖ τὸ τοῖς ἀνθρώποις λυσιτελȣ̃ν, καὶ μὴ ἐν πᾶσι τὸ δυνατὸν τȣ̃ θεȣ̃ λογίζεσθαι.* AUGUSTIN. de agone Christiano 11: *Sunt autem stulti qui dicunt: non poterat aliter sapientia Dei homines liberare, nisi susciperet hominem, et nasceretur de femina, et a peccatoribus omnia illa pateretur? Quibus dicimus: poterat omnino; sed si aliter faceret, similiter vestrae stultitiae displiceret.* Ders. de trinit. XIII, 10: — *ostendamus, non alium modum possibilem Deo defuisse,*

Jesu nur in Folge des Sündenfalls erforderlich gewesen, war ohnehin die Voraussetzung, und ORIGENES erklärte ausdrücklich, ohne die Sünde würde das Wort bei'm Vater, wo es von Anfang war, geblieben sein:[29] doch lag in manchen Wendungen der Kirchenväter eine unbedingte Nothwendigkeit oder wenigstens Schicklichkeit zwar nicht des Leidens, aber doch der Menschwerdung des λόγος. Wenn nach IRENÄUS das Geschaffensein des menschlichen Leibes nach dem göttlichen Ebenbilde[30] so lange ein blofses Wort, und damit auch die geistige Aehnlichkeit mit Gott leicht verlierbar war, bis jenes Ebenbild selbst, der λόγος, sich in einem gleichen Leibe zeigte, und damit auch im menschlichen Geiste die Aehnlichkeit mit Gott befestigte:[31] so sind hier zwar sehr unreine, anthropomorphistische Vorstellungen vom λόγος im Spiel; aber so viel liegt doch darin, dass auch ohne den Sündenfall, um die Gottesebenbildlichkeit des Menschen zur Wahrheit zu machen, die Menschwerdung des λόγος erforderlich war. Reiner und tiefer finden wir dieselbe Vorstellung bei ATHANASIUS. Hätte Gott, bemerkt dieser, durch einen blofsen Machtspruch den Fluch, welcher auf der Menschheit lastete, gelöst, so hätte sich darin zwar seine Macht gezeigt, aber der Mensch wäre nur wieder so gut geworden, wie Adam vor dem Falle gewesen war (wo nicht um die indess erlangte Uebung im Sündigen noch schlechter); er hätte die Gnade von aussen empfangen, nicht als eine organisch mit ihm vereinigte

---

cujus potestati cuncta aequaliter subjacent; sed sanandae nostrae miseriae convenientiorem alium non fuisse, nec esse oportuisse.

29) In Num. homil. XXIV, 1, angef. bei HASE, Dogm. S. 307.

30) S. oben, I, S. 689.

31) S. die Stelle bei BAUR, a. a. O., S. 39 f.

besessen. Hätte sich nun der auf diese Weise wiederhergestellte Mensch ohne Zweifel bald wieder verführen lassen, so hätte ihn Gott abermals durch ein Wort wiederherstellen müssen, und da auch dadurch nichts auf die Dauer gebessert worden wäre, so würde die Sache in einen endlosen Wechsel von Fall und Wiederherstellung ausgelaufen sein.[32] Hienach ist durch Christus der Menschheit mehr wiedergebracht, als sie in Adam verloren hat: ein innerliches Verhältniss der göttlichen Natur zur menschlichen statt eines blos äusserlichen; wobei man freilich nicht sagen kann, auch ohne den Sündenfall müsste jenes erstere statt des letzteren eingetreten sein; vielmehr eben weil bei dem ersteren Verhältniss, mochte es auch noch so oft *in integrum* restituirt werden, ein immer wiederkehrendes Versinken in die Sünde unvermeidlich war, musste zur Vollendung der menschlichen Natur der *λόγος* sich innerlich mit derselben verbinden.

§. 69.

Die Anselmische Satisfactionstheorie und die Scholastiker.

Begründer derjenigen Versöhnungslehre, welche noch jetzt in der katholischen sowohl als in der protestantischen Kirche in Geltung steht, ist erst Anselm von Canterbury geworden. Er zuerst stellte mit Bestimmtheit statt der Rücksicht auf den Teufel oder der göttlichen Wahrhaftigkeit die Gerechtigkeit Gottes als

---

32) Athanas. c. Arian. orat. II, 68: *Πλὴν καὶ τὸ εὔλογον τȣ̃ γενομένȣ θεωρεῖν ἔξεστιν ἐντεῦθεν. εἰ διὰ τὸ δυνατὸν εἰρήκει, καὶ ἐλέλυτο ἡ κατάρα· τȣ̃ μὲν κελεύσαντος ἡ δύναμις ἐπεδείκνυτο· ὁ μέντοι ἄνθρωπος τοιȣ̃τος ἐγίνετο, οἷος ἦν καὶ ὁ Ἀδὰμ πρὸ τῆς παραβάσεως, ἔξωθεν λαβὼν τὴν χάριν καὶ μὴ συνηρμοσμένην ἔχων αὐτὴν τῷ σώματι· τοιȣ̃τος γὰρ ὢν καὶ τότε*

diejenige Eigenschaft auf, welche seiner Güte gegenüber ein stellvertretendes Leiden für die straffälligen Menschen gefordert habe. Er construirte gleichsam ein Newton'sches Parallelogramm der Kräfte, in welchem die göttliche Liebe für sich auf reine Begnadigung, die göttliche Gerechtigkeit für sich auf schonungslose Bestrafung der Schuldigen drang, beide im Zusammenwirken aber die Diagonale der Satisfaction zum Ergebniss hatten.

Das Leiden und der Tod, ja die ganze Niedrigkeit des menschlichen Entstehens und Lebens, welche der Sohn Gottes zu unserer Erlösung auf sich nahm, schien dem Anselm aus der bloſsen Liebe Gottes zu den Menschen nicht hinlänglich erklärbar zu sein; denn diese in Verbindung mit der Allmacht musste durch ein bloſses Wort die Erlösung wirken können, und in Verbindung mit der Weisheit musste sie es auch wollen, da es unweise gewesen wäre, ohne Noth jenes Unwürdige zu übernehmen. Auch die Rücksicht auf den Teufel konnte kein Grund hiezu sein, da Gott dem Teufel für seine Verführung der Menschen nichts als Strafe schuldig war.[1]) Daher meint Anselmus die Begriffe

---

ἐτέθειτο ἐν τῷ παραδείσῳ· τάχα δὲ καὶ χείρων ἐγίνετο, ὅτι καὶ παραβαίνειν μεμάθηκεν. ὢν τοίνυν τοιῦτος εἰ καὶ παραπέπειςο ὑπὸ τῦ ὄφεως, ἐγίνετο πάλιν χρεία προστάξαι τὸν θεὸν καὶ λῦσαι τὴν κατάραν· καὶ ὕτως εἰς ἄπειρον ἐγίνετο ἡ χρεία, καὶ ὐδὲν ἧττον οἱ ἄνθρωποι ἔμενον ὑπεύθυνοι δηλεύοντες τῇ ἁμαρτίᾳ ἀεὶ δὲ ἁμαρτάνοντες ἀεὶ ἐδέοντο συγχωρῦντος, καὶ ὐδέποτε ἠλευθερῦντο, σάρκες ὄντες καθ᾽ ἑαυτὺς καὶ ἀεὶ ἡττώμενοι τῷ νόμῳ διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκός. Dasselbe, nur in Bezug auf die Unsterblichkeit, wird de incarnat. Verbi Dei 44 ausgeführt, und durch die Vergleichung mit Stroh erläutert, das durch blosse Entfernung vom Feuer zwar augenblicklich vom wirklichen Verbrennen gerettet werde, aber dennoch brennbar bleibe; mit Amiant überzogen dagegen werde es unverbrennlich.

[1]) Anselm. Cur Deus homo, I, 3—7. II, 19.

von Sünde, Strafe und Sündenvergebung einer neuen Untersuchung unterwerfen zu müssen. Sündigen — so bestimmt er diesen Begriff — ist nichts Anderes, als Gott nicht geben was man ihm schuldig ist.[2] Schuldig aber ist ihm jede vernünftige Creatur Unterwerfung all ihres Wollens unter das seinige: diess ist die ganze Ehre, die Gott von uns verlangt: wer sie ihm nicht erzeigt, ihm seine Schuldigkeit nicht entrichtet, der entehrt ihn und nimmt ihm das Seinige, und das eben heisst sündigen.[3] Nun ist aber nichts weniger zu dulden, als dass das Geschöpf dem Schöpfer seine Ehre raube, ohne ihm das Geraubte wieder zu erstatten; und sofern das nicht zu Duldende sich gefallen zu lassen das grösste Unrecht ist, fordert die Gerechtigkeit Gottes die Aufrechthaltung seiner Würde von ihm.[4] Auch von Seiten der Welt betrachtet wäre das Hingehenlassen der Sünde eine Unordnung, eine Entstellung der Schönheit und Harmonie der Welt, welche Gott als Weltregent nicht dulden darf.[5] Nothwendig

---

[2]) A. a. O., I, 11: *Non est aliud peccare, quam Deo non reddere debitum.*

[3]) A. a. O.: *Omnis voluntas rationalis creaturae subjecta debet esse voluntati Dei. — Hoc est debitum, quod debet angelus et homo Deo —, hic est solus et totus honor, — quem a nobis exigit Deus. — Hunc honorem debitum qui Deo non reddit, aufert Deo quod suum est, et Deum exhonorat: et hoc est peccare.*

[4]) A. a. O. 13: *Nihil minus tolerandum est in rerum ordine, quam ut creatura creatori debitum honorem auferat, et non solvat quod aufert. — Nihil autem injustius toleratur, quam quo nihil minus tolerandum. — Nihil ergo Deus servat justius, quam suae dignitatis honorem.*

[5]) 12: *Deo non decet aliquid in suo regno inordinatum dimittere.* 15: Träfe nun aber Gott, *ubi perversitas rectum ordinem perturbare nititur*, nicht seine Massregeln: *fieret in ipsa universitate, quam Deus debet ordinare, quaedam ex violata ordinis pulchritudine deformitas, et Deus in sua dispositione videretur deficere.*

muss daher entweder der Mensch, welcher gesündigt hat, freiwillig Gott das ihm Entzogene zurückgeben, — und zwar muss er ihm für den angethanen Schimpf mehr erstatten, als er ihm genommen hatte; oder Gott muss es ihm mit Gewalt nehmen: jenes freiwillige Genugthuung, dieses unfreiwillige, oder Strafe.[6] Letztere nun vollstreckt Gott an dem Menschen so, dass er für die Ehre, die der Mensch ihm entzogen, nun seinerseits dem Menschen die Seligkeit und alle Güter, deren er ohne die Sünde theilhaftig sein könnte, entzieht, und damit seine Ehre auf Kosten des Sünders wiederherstellt.[7] Der Mensch von seiner Seite aber, einmal in die Sünde gefallen, kann selbst mit dem besten Willen Gott keine Genugthuung leisten, welche diesen zur Aufhebung der Strafe bewegen müsste; denn was er Gott von sittlichen, religiösen und ascetischen Leistungen darbringen möchte, das ist er ihm ohnehin für jeden gegenwärtigen Augenblick schuldig, und kann also nicht vergangene Sünden damit gut machen.[8] Ja selbst hievon abgesehen, so ist zu

---

[6]) 13: *Necesse est ergo, ut aut ablatus honor solvatur*, (11: *nec sufficit solummodo reddere quod ablatum est, sed pro contumelia illata plus debet reddere quam abstulit — et haec est satisfactio, quam omnis peccator debet Deo facere*) *aut poena sequatur* — 14: *aut enim peccator sponte solvit quod debet, aut Deus ab invito accipit.*

[7]) 14: *Quoniam ergo homo ita factus est, ut beatitudinem habere posset, si non peccaret: cum propter peccatum beatitudine et omni bono privatur, de suo, quamvis invitus, solvit quod rapuit.* Nach Augustin *de natura boni* 13.

[8]) 20: *Dic ergo, quid solves Deo pro peccato tuo?* Antwort: *Poenitentiam, cor contritum et humilitatem, abstinentias et multimodos labores corporis et misericordiam dandi et dimittendi et obedientiam.* Dagegen ergibt sich später die Einsicht: *Si me ipsum et quidquid possum etiam quando non pecco illi debeo ne peccem: nihil habeo quod pro peccato illi reddam.*

bedenken, dass der Mensch, wenn Gottes Wille in der einen Wagschale liegt, und in der andern läge die ganze Welt, um der ganzen Welt willen nicht gegen das göttliche Gebot handeln soll. Da nun die Genugthuung mit der Schuld in der Art im Quantitätsverhältniss stehen muss, dass der Mensch zur Genugthuung Gott mehr zu geben hat, als dasjenige werth ist, um dessen Preis er nicht hätte sündigen sollen, d. h. als die ganze Welt, oder als Alles ausser Gott:[9]) so erhellt, wie unmöglich es dem Menschen auch nach dieser Seite fallen muss, für seine Sünden genugzuthun. Hienach scheint jeder Weg sich zu verschliessen, auf welchem der sündige Mensch der Strafe entgehen, und zur Seligkeit gelangen könnte.[10])

Doch nachdem die Betrachtung so weit in der Richtung der göttlichen Gerechtigkeit fortgegangen, ist jetzt auf den Gegendruck Rücksicht zu nehmen, welcher von der Güte Gottes ausgeht. Diese müsste ja wandelbar sein, was sie nicht ist, wenn sie ihn nicht drängte, an den Menschen das in der Schöpfung angefangene Liebeswerk zu vollenden; wie es nicht minder der Weisheit Gottes widerstreiten würde, wenn er das kostbarste seiner Werke, die vernünftige Creatur, zu Grunde gehen liesse.[11]) Nun aber kann die

---

9) 21: *Quid, si necesse esset, aut totum mundum et quidquid Deus non est perire et in nihilum redigi, aut te facere parvam rem contra voluntatem Dei?* So wenn dir Gott verboten hätte, irgendwohin zu blicken, *quaere tu ipse in corde tuo, quid sit in omnibus quae sunt, per quod deberes contra voluntatem Dei illum adspectum facere? — Secundum quantitatem peccati exigit Deus satisfactionem. Non ergo satisfacis, si non reddis aliquid majus quam sit id, per quod peccatum facere non debueras.*

10) *Quid ergo erit de te? quomodo poteris salvus esse?* Antwort: *Si rationes tuas considero, non video quomodo.*

11) II, 5: *Necesse est, ut bonitas Dei propter immutabilitatem*

Güte ihrem Zuge auch nicht rein folgen, sondern die Gerechtigkeit heischt Genugthuung, und da diese der Mensch selbst nicht aufzubringen vermag, so ist die Aufgabe, ein Wesen zu finden, das hiezu geeignet ist. Ein solches muss im Stande sein, Gott für die Sünde des Menschen mehr zu entrichten, als Alles was ausser Gott ist. So viel von dem Seinigen zu geben, vermag aber nur ein solches Wesen, das selbst mehr ist als Alles ausser Gott. Mehr als Alles ausser Gott ist aber nur Gott selbst. Folglich kann die geforderte Genugthuung Niemand leisten als nur Gott selbst. Andrerseits jedoch muss ein Mensch sie leisten; denn sie soll ja für die Menschen geleistet werden: da mithin nur Gott sie leisten kann, und nur der Mensch sie leisten muss, so folgt, dass Gott als Mensch, oder der Gottmensch, sie zu leisten hat.[12] Fragt sich, worin die vom Gottmenschen zu leistende Genugthuung bestehen soll, so kann sie nicht darin bestehen, dass er

---

suam perficiat de homine quod incepit, quamvis totum sit gratia quod facit. 4: Aut hoc de humana natura perficit Deus quod incepit, aut in vanum fecit tam sublimem naturam —. At si nihil pretiosius agnoscitur Deus fecisse, quam rationalem creaturam ad gaudendum de se, valde alienum est ab eo, ut ullam rationalem creaturam penitus perire sinat. Nach Augustin zieht Anselm auch den Ausfall herein, welchen durch den Sturz eines Theils der Engel die *superna civitas* erlitten: dieser habe durch die Menschen nicht blos ersetzt, sondern überdiess auch, was von vorne herein der Zahl der Engel abging, durch Menschen ausgefüllt werden müssen. Vgl. Baur, die christl. Lehre von der Versöhnung, S. 161 ff.

[12]) A. a. O. 6: *Hoc autem fieri nequit, nisi sit, qui solvat Deo pro peccato hominis aliquid majus quam omne quod praeter Deum est. Illum quoque, qui de suo poterit Deo dare aliquid quod superet omne quod sub Deo est, majorem necesse est esse quam omne quod non est Deus. Non ergo potest hanc satisfactionem facere nisi Deus. Sed nec facere illam debet nisi homo —. Ergo — necesse est, ut eam faciat Deus homo.*

sich in thätigem Gehorsam Gott ergibt; denn diesen Gehorsam ist jede vernünftige Creatur, mithin auch der Gottmensch, Gott zum Voraus schuldig. Aber den Tod zu erleiden ist er weder physisch genöthigt, sofern er allmächtig, noch moralisch schuldig, sofern er sündlos ist: so kann sein freiwilliger Tod als die geforderte Genugthuung gelten.[13]) Da nun die Ermordung dieses Gottmenschen alle andern Sünden ohne Vergleichung übertrifft; ein Leben aber ein ebenso grosses Gut sein muss, als seine Vernichtung eine Uebelthat ist: so muss die Darbringung seines Lebens für alle Sünden der Menschen eine in's Unendliche überwiegende Genugthuung sein.[14]) Die Darbringung eines so grossen Gutes,

---

[13]) 11: *Si dicimus, quia dabit se ipsum ad obediendum Deo, ut derseveranter servando justitiam subdat se ejus voluntati: non erit hoc dare quod Deus ab illo non exigat ex debito. Omnis enim rationalis creatura debet hanc obedientiam Deo. — Alio itaque modo oportet ut det se ipsum Deo aut aliquid de se. Videamus si forte hoc sit vitam suam dare — sive tradere se ipsum morti ad honorem Dei. — Video hominem illum plane quem quaerimus talem esse oportere qui non ex necessitate moriatur, quoniam erit omnipotens; nec ex debito, quia nunquam peccator erit; et mori possit ex libera voluntate —.*

[14]) A. a. O. 14: *Si Esse ejus tam bonum est, quam mala est ejus destructio: plus est bonum incomparabiliter, quam sunt ea peccata mala, quae sine aestimatione superat ejus interemtio. — Putasne tantum bonum tam amabile posse sufficere ad solvendum quod debetur pro peccatis totius mundi? Imo plus potest in infinitum. Vides igitur, quomodo vita haec vincat omnia peccata, si pro illis detur?* Da aber die Sünde derer, welche Christum tödteten, auch zu den Sünden der Menschheit gehört, für welche Christus genug that; sein hingegebenes Leben aber eben nur so viel positiven Werth gehabt haben soll, als dessen Vernichtung negativen: so käme kein Ueberschuss der Genugthuung über die Sünde, sondern nur ein Gleichgewicht beider heraus. Wie diese Schwierigkeit späteren Scholastikern aufgefallen ist, und wie sie ihr zu entgehen suchten, darüber vgl. Thomas Aquin. Summa III, 48, 2; Baur a. a. O. S. 225 f.

wie das Leben des Gottmenschen (so fährt Anselm eigentlich überflüssigerweise fort, da ja mit der Leistung der Genugthuung die Menschen schon straffrei, und sofern die Strafe in der Entziehung der ihnen bestimmten Glückseligkeit bestand, in diese wieder eingetreten sein mussten [15])), kann Gott nicht unbelohnt lassen. Aber sein Sohn, der Alles schon zuvor hat, kann für sich keine Belohnung erhalten: so muss Gott ihm freistellen, die verdiente Belohnung wem er will abzutreten; und diess thut er am füglichsten an die Menschen, die dessen am bedürftigsten, und nach seiner menschlichen Seite ihm verwandt, mithin seine natürlichen Erben sind.

Diese Anselmische Theorie fand keineswegs so schnellen und allgemeinen Eingang bei den Scholastikern, als man vermuthen sollte. Abälard war nur in Bezug auf die Beseitigung des Teufels mit Anselm einverstanden: während aber dieser als die Wirkung des Todes Jesu die Versöhnung Gottes, die Befriedigung seiner Gerechtigkeit, betrachtete, liess Abälard durch die Liebe, welche Gott in der Sendung und Hingabe seines Sohnes bewies, vielmehr die Menschen zur Liebe und freudigen Folgsamkeit gegen Gott umgestimmt werden, und setzte hierein die erlösende Kraft des Todes Jesu; wobei er auf die göttliche Gerechtigkeit nur nachträglich in der Wendung Rücksicht nimmt, dass Christus durch sein Verdienst die Unzulänglichkeit des unsrigen ergänzt, und dass Gott die Fürbitte des Sohnes, der als selbst Gott nur Gebührendes erbitten kann, nicht habe zurückweisen können. [16]) Auch Petrus Lombardus wie Abälard hebt vor Allem

---

[15]) Wie Baur bemerkt, S. 166.

[16]) Bei Baur, a. a. O. S. 191 ff.

die durch Jesu Tod in uns erregte Liebe hervor;[17] womit er aber zugleich die ältere unbestimmte Vorstellung, dass Jesus unsere Sünden am Kreuze getragen habe, ja selbst noch die von einer Ueberlistung des Teufels, verband.[18] Bestimmtere Rücksicht auf die Anselmische Satisfactionstheorie finden wir bei Thomas von Aquino: doch auch bei ihm ist sie nur eine Auffassung der Sache neben andern.[19] Thomas hat die Unendlichkeit der menschlichen Schuld durch die Unendlichkeit des Gegenstandes, gegen welchen die Menschen sich vergingen, begründet;[20] dennoch aber die Genugthuung Christi für dieselbe als *satisfactio superabundans* bezeichnet, und diesen überwiegenden Werth des Leidens Christi theils aus der Grösse der Liebe, mit welcher er litt, theils aus der Würde seiner gottmenschlichen Person, theils aus der Stärke des Schmerzens, den er auf sich nahm, abgeleitet.[21] Die

---

17) Petr. Lombard. ll. sentent. III, 19, 1: *Mors — Christi nos justificat, dum per eum charitas excitatur in cordibus nostris.*

18) S. Baur, S. 208 ff.

19) Er lässt das Leiden Christi unsere Seligkeit nicht blos *per modum satisfactionis*, sondern zugleich *per modum meriti*, *per modum sacrificii* und *per modum redemtionis* bewirken. Summa III, 48.

20) Summa III, 1, 2: *Peccatum contra Deum commissum quandam infinitatem habet ex infinitate divinae majestatis. Tanto enim offensa est gravior, quanto major est ille in quem delinquitur. Unde oportuit ad condignam satisfactionem, ut actus satisfacientis haberet efficaciam infinitam, utpote Dei et hominis existens.*

21) Ebendas. III, 48, 2: *Ille proprie satisfacit pro offensa, qui exhibet offenso id quod aeque vel magis diligit quam oderit offensam. Christus autem ex charitate et obedientia patiendo magis Deo aliquid exhibuit, quam exigeret recompensatio totius offensae humani generis. Primo quidem propter magnitudinem charitatis ex qua patiebatur (quod major fuit charitas Christi patientis, quam malitia crucifigentium). Secundo propter dignitatem vitae suae, quam pro satis-*

Uebertragung des Verdienstes von Christo auf uns erklärt er in ähnlicher Weise wie den Uebergang der adamitischen Schuld durch das physische Bild von der Kirche als dem Leibe Christi, an welchem gar wohl ein Glied für das andere etwas verdienen oder leiden könne; was er auch wieder geistig wendet in der Behauptung, sofern zwei Menschen in der Liebe Eins seien, vermöge der eine für den andern genugzuthun.[22]

Was die Nothwendigkeit der Menschwerdung und des Todes Jesu zum Behuf der Erlösung betrifft, so war die Anselmische Deduction offenbar darauf angelegt, dieselbe als eine absolute zu erweisen. War die Menschheit Gott gegenüber einmal in dem Verhältniss, wie die Kirche lehrte, und verhielt es sich in Gott mit seiner Gerechtigkeit und seiner Liebe so wie Anselm voraussetzte: so war kein anderer Weg, auf welchem Gott die Menschen retten und seinem eigenen Wesen genugthun konnte, als der von Anselm nachgewiesene. Doch hier musste den Kirchenlehrern die

---

factione ponebat, quae erat vita Dei et hominis. (Zwar scheint *passio Christi non esse aequalis omnibus peccatis humani generis, quia Christus non est passus secundum divinitatem, sed secundum carnem.* Doch hiegegen ist zu sagen: *quod dignitas carnis Christi non est existimanda solum secundum carnis naturam, sed secundum personam assumentem, inquantum scilicet erat caro Dei, ex quo habebat dignitatem infinitam.*) *Tertio propter generalitatem passionis et magnitudinem doloris assumti. — Et ideo passio Christi non solum sufficiens, sed etiam superabundans satisfactio fuit pro peccatis humani generis.*

22) A. a. O.: *Caput et membra sunt quasi una persona mystica: et ideo satisfactio Christi ad omnes fideles pertinet, sicut ad sua membra* (49, 1: *quia Christus est caput nostrum — sicut si homo per aliquod ejus meritorium, quod manu exercet, redimeret se a peccato, quod pedibus commisisset*). *Inquantum etiam duo homines sunt unum in charitate, unus pro alio satisfacere potest.*

Unergründlichkeit der Wege Gottes, die Schrankenlosigkeit seiner Wahlfreiheit und Macht, einfallen, und sie von der Vermessenheit zurückschrecken, Gott an einen Weg, den er frei gewählt, statt dessen er aber ebensogut einen andern hätte wählen können, gleichsam binden zu wollen. Daher versichert ANSELM, Gott sei zur Menschwerdung auf keine Weise genöthigt gewesen,[23] und noch mehr zogen sich die folgenden Scholastiker, wie PETRUS LOMBARDUS, auf die patristische Unterscheidung zurück, dass vom Standpunkt Gottes aus betrachtet, für ihn auch andere Wege der Erlösung möglich, für das Bedürfniss der Menschheit dagegen keiner schicklicher gewesen sei.[24] Auch nach THOMAS war das Leiden Jesu weder in dem Sinne nothwendig, dass sein Unterbleiben unmöglich gewesen wäre; noch im Sinne eines äusseren Zwanges, der mit Gottes Allmacht sich nicht verträgt;[25] ja selbst auf die innere Nöthigung durch seine Gerechtigkeit darf man sich nicht berufen, denn auch sie steht unter seinem absoluten Willen, und hätte er dem menschlichen Geschlecht ohne Genugthuung vergeben wollen, so hätte er diess unbeschadet seiner Gerechtigkeit gekonnt. Dass ein Richter eine Schuld ungestraft lässt, ist nämlich nur in dem Falle ungerecht, wenn das Verbrechen gegen eine vom Richter ver-

---

23) S. BAUR, S. 176 ff.

24) PETR. LOMBARD. III, 20, 1.

25) THOMAS Aquin. a. a. O. 46, 1: *Necessarium multipliciter dicitur. Uno quidem modo, quod secundum sui naturam impossibile est aliter se habere: et sic manifestum est, quod non fuit necessarium Christum pati. — Alio modo dicitur aliquid necessarium ex aliquo exteriori. Quod quidem si sit causa efficiens vel movens, facit necessitatem coactionis.* Dieser Nothwendigkeit kann Gott nicht unterliegen, *quia hoc repugnaret omnipotentiae ipsius. — Non ergo fuit necessarium Christum pati necessitate coactionis.*

schiedene Person oder gegen den Staat begangen war: durch die Sünde aber ist in letzter Beziehung Gott allein als das ganze und höchste Gut des All beleidigt, er kann sie daher mit eben dem Rechte ungestraft lassen, wie jeder eine persönliche Beleidigung.[26] Doch nicht in jedem Sinn will Thomas die Nothwendigkeit des Todes Jesu als Mittels zur Erlösung in Abrede ziehen; sondern er unterscheidet die Nothwendigkeit eines Mittels, ohne welches nicht zum Zwecke zu gelangen ist, und die eines solchen, durch welches der Zweck nur besser und schicklicher erreicht wird, indem es die meisten Hülfs- und Nebenmittel zur Erreichung desselben in Bewegung setzt: in ersterem Sinne sei die Menschwerdung und der Tod des Sohnes Gottes nicht nöthig gewesen, wohl aber im letzteren, sofern dadurch zum Behufe der Beseligung dem Menschen nicht blos seine Schuld abgenommen, sondern auch ein ermunternder Liebesbeweis von Seiten Gottes, ein erhabenes Tugendbeispiel von Seiten Jesu, gegeben worden sei u. s. f.[27] Scheint nun

---

26) Ebendas. 2: *Etiam justitia dependet ex voluntate divina, ab humano genere satisfactionem exigente pro peccato; nam si voluisset absque omni satisfactione hominem a peccato liberare, contra justitiam non fecisset. Ille enim judex non potest salva justitia culpam sine poena dimittere, qui habet punire culpam in alium commissam, puta vel in alium hominem, vel in totam rempublicam, vel in superiorem principem. Sed Deus non habet aliquem superiorem, sed ipse est supremum et commune bonum totius universi. Et ideo si dimittat peccatum quod habet rationem culpae ex eo quod contra ipsum committitur, nulli facit injuriam: sicut, quicunque homo remittit offensam in se commissam absque satisfactione, misericorditer et non injuste agit.*

27) III, 1, 2: *Ad finem aliquem dicitur aliquid necessarium esse dupliciter. Uno modo, sine quo aliquid esse non potest: sicut cibus est necessarius ad conservationem humanae vitae. Alio modo, per quod melius et convenientius pervenitur ad finem: sicut equus*

aber das Schicklichste für Gott vermöge seiner Weisheit und Heiligkeit auch das innerlich Nothwendige sein zu müssen, so schneidet doch THOMAS diese Folgerung immer wieder durch den Gedanken der Allmacht ab, und lässt die absolute Nothwendigkeit immer nur als eine hypothetische, unter Voraussetzung des göttlichen Beschlusses und Vorherwissens, gelten: wollte Gott einmal und sah und sagte vorher, dass die Erlösung durch das Leiden Christi sich vermitteln sollte, so musste es freilich so kommen, da sein Wille nicht vereitelt werden, seine Voraussicht und Vorhersage nicht trügen kann; aber dass er es so wollte und beschloss, das hing ganz von seiner Willkür ab.[28])

---

necessarius est ad iter. Primo modo, Deum incarnari non fuit necessarium ad reparationem humanae naturae. Deus enim per suam omnipotentem virtutem poterat humanam naturam multis aliis modis reparare. Secundo autem modo, necessarium fuit Deum incarnari ad humanae naturae reparationem. Diese *necessitas convenientiae* wird 46, 3. dahin näher bestimmt, *quod tanto aliquis modus convenientior est ad assequendum finem, quanto per ipsum plura concurrunt, quae sunt expedientia fini. Per hoc autem, quod homo per Christi passionem est liberatus, multa concurrerunt ad salutem hominis pertinentia praeter liberationem a peccato. Primo enim per hoc homo cognoscit, quantum Deus hominem diligat, et per hoc provocatur ad eum diligendum —. Secundo, quia per hoc dedit nobis exemplum obedientiae, humilitatis, constantiae, justitiae et ceterarum virtutum in passione Christi ostensarum, quae sunt necessariae ad humanam salutem etc.*

[28]) 46, 2: *Aliquid potest dici possibile vel impossibile dupliciter. Uno modo simpliciter et absolute, alio modo ex suppositione. Simpliciter igitur et absolute loquendo possibile fuit Deo, alio modo hominem liberare, quam per passionem Christi; quia non est impossibile apud Deum omne verbum, ut dicitur Luc.* 1. *Sed ex aliqua suppositione facta fuit impossibile; quia enim impossibile est Dei praescientiam falli et ejus voluntatem seu dispositionem cassari, supposita praescientia et praeordinatione Dei de passione Christi non erat simul possibile, Christum non pati, vel hominem alio modo quam per ejus passionem liberari.* Vgl. auch Artic. 1.

Eine ähnliche Stellung nahm Thomas zu der Frage, ob der Sohn Gottes auch dann Mensch geworden sein würde, wenn Adam nicht gesündigt hätte. Nach manchen Aeusserungen der Kirchenväter, in denen eine Bejahung dieser Frage eingewickelt lag, wird der Abt Rupert von Deuz (aus dem Anfang des 12ten Jahrhunderts) als der erste angeführt, der, obwohl noch *timide*, doch ausdrücklich behauptet habe, *filium Dei venturum fuisse in mundum, etiamsi non fuerit peccatum.*[29]) Diesem Satze beizustimmen, lagen im Systeme des Thomas gewichtige Gründe. Wo er von der Schicklichkeit der Menschwerdung Gottes handelt, beweist er sie aus der höchsten Güte, welche das Wesen Gottes ausmache, und welcher es angemessen sei, sich im höchsten Grade dem Geschöpfe mitzutheilen: die innigste Vereinigung aber sei die zu Einer Person.[30]) Auch ist ja durch die Menschwerdung Gottes nicht blos die Sündenschuld getilgt, sondern auch die menschliche Natur erhöht, und durch Verknüpfung des Endes mit dem Anfang, d. h. der untersten (vernünftigen) Creatur, des Menschen, mit Gott, das All vollendet worden: Vorzüge, zu deren Mittheilung die göttliche Güte nicht wohl erst durch den Sündenfall bewogen, so wenig als die menschliche Natur und die Welt erst durch denselben für sie empfänglich geworden sein konnte.[31]) Allein glaubte Thomas der göttlichen Macht-

---

[29]) S. bei Quenstedt, III, p. 109.

[30]) Thomas Aquin. Summa, III, 1, 1: *Ad rationem summi boni pertinet, quod summo modo se creaturae communicet: quod quidem maxime fit per hoc, quod naturam creatam sic sibi conjungit, ut una persona fiat ex tribus, verbo, anima et carne, sicut dicit Augustinus* 13. *de trin. Unde manifestum est, quod conveniens fuit, Deum incarnari.*

[31]) Summa III, 1, 3; Comment. in Sentent. III, 1, 1, 3, vgl. Dorner, Christol. S. 133 f.

vollkommenheit schon durch die Behauptung zu nahe zu treten, dass die Menschwerdung des Sohnes Gottes unter Voraussetzung der Sünde nothwendig gewesen: so konnte er noch weniger eine Nothwendigkeit der Menschwerdung auch abgesehen von dieser Voraussetzung, mithin eine ganz unbedingte Nothwendigkeit derselben, zu behaupten wagen; obwohl er ebensowenig gemeint ist zu behaupten, ohne die Sünde hätte Gott nicht Mensch werden können: sondern in einem Falle wie im andern musste es Gott freistehen, Mensch zu werden oder nicht, wir aber haben uns an die heil. Schrift zu halten, welche die Menschwerdung Gottes überall als Veranstaltung gegen die Sünde darstellt.[32]

Zunächst kann es auffallen, den Duns Scotus, der dafür bekannt ist, die göttliche Wahlfreiheit als das höchste Princip auf die schrankenloseste Weise geltend gemacht zu haben, im Gegensatze zu Thomas auf Seiten der Behauptung zu finden, dass der Sohn Gottes auch ohne den Sündenfall Mensch geworden sein würde. Nämlich als Erlöser zwar und zum Leiden würde er nicht gekommen sein, wenn er keine Sünder loszukaufen gehabt hätte, aber als Mensch in jedem Fall:[33]

---

32) Summa, a. a. O.: *Respondeo dicendum, quod aliqui circa hoc diversimode opinantur. Quidam enim dicunt, quod, etiamsi homo non peccasset, Dei filius incarnatus fuisset. Alii vero contrarium asserunt. Quorum assertioni magis assentiendum videtur. Ea enim quae ex sola Dei voluntate proveniunt, supra omne debitum creaturae, nobis innotescere non possunt, nisi quatenus in s. scriptur- traduntur, per quam divina voluntas nobis innotescit. Unde cum in s. scriptura ubique incarnationis ratio ex peccato primi hominis assignetur, convenientius dicitur incarnationis opus ordinatum esse in remedium contra peccatum, ita quod peccato non existente incarnatio non fuisset: quamvis potentia Dei ad hoc non limitetur; potuisse enim etiam peccato non existente Deus incarnari.*

33) Duns Scot. Quaest. in l. III Sentent. dist. 7. q. 3: (*Du-*

nicht die Substanz, sondern nur der nähere *modus* der Menschwerdung war vom Dazwischentreten des Sündenfalles abhängig. Doch das Auffallende verschwindet, sobald wir näher sehen, dass eben nur von der Sünde des Menschen, nicht aber auch vom Belieben Gottes die Menschwerdung unabhängig gemacht werden soll; ja sie soll um so mehr zum rein beliebigen Acte Gottes werden, wenn sie auch nicht durch die Rücksicht auf die Sünde des Menschen bedingt war. Gott stand es frei, Mensch zu werden oder nicht; aber wollte er es einmal, so wollte er es, ob Adam fiel oder stehen blieb.

Dieses Princip der schlechthinigen göttlichen Willkür führte nun Duns Scotus durch alle Momente der Versöhnungslehre hindurch. War es bei seinen Vorgängern ein Widerspruch, dass sie zuerst eine Nothwendigkeit, oder auch nur Schicklichkeit — die ja für ein allervollkommenstes Wesen gleichfalls moralische Nothwendigkeit ist — aufstellten, welche sie hinterher durch die zu Gunsten der göttlichen Allmacht eingelegte Verwahrung wieder zurück nahmen: so verfuhr Duns Scotus folgerichtiger, indem er von vorneherein

---

bium est) *utrum ista praedestinatio* (der Menschheit Christi zur persönlichen Vereinigung mit der Gottheit) *praeexigat necessario lapsum naturae humanae, quod videntur sonare multae auctoritates, quae sonant filium Dei nunquam fuisse incarnandum, si homo non cecidisset. — Omnes autem auctoritates possunt exponi sic, scilicet quod Christus non venisset ut redemtor, nisi homo cecidisset, neque forte ut passibilis; quia non fuit aliqua necessitas, ut illa anima a principio gloriosa, cui Deus praeoptavit non tantum summam gloriam, sed etiam coaevam illi animae, quod unita fuisset corpori passibili, nisi redemtio fuisset facienda. Sed nec redemtio fuisset facienda, nisi homo peccasset: sed non propter solam istam causam videtur Deus praedestinasse illam animam ad tantam gloriam etc.*

den ganzen Process der Erlösung aus der göttlichen Willkür ableitete. Alle die Bindemittel und Klammern moralischer Nothwendigkeit, durch welche ANSELM und seine Nachfolger die einzelnen Partien des Erlösungswerkes aneinander gefügt hatten, wurden von DUNS SCOTUS, zum Theil durch treffende kritische Bemerkungen, aufgelöst, und dieses damit in ein loses Aggregat verwandelt, dessen Stücke nur vom göttlichen Belieben zusammengehalten wurden. Die ANSELMischen Sätze, dass für's Erste der Mensch habe erlöst werden müssen, dass diess für's Zweite nicht geschehen konnte ohne Genugthuung durch einen stellvertretenden Tod, dass diese drittens nur von einem Gottmenschen geleistet werden konnte, dieser aber viertens eine vollständige, ja überschwengliche, zu leisten im Stande war — alle diese Sätze werden von DUNS SCOTUS in Zweifel, und sofort in Abrede gezogen.[34]) — 1. Gott musste den Menschen erlösen. Allerdings, wenn er ihn einmal zur Seligkeit vorherbestimmt hatte; ob er ihn aber dazu bestimmen wollte, das stand Gott ebenso vollkommen frei, als alle seine Handlungen nach aussen in seinem absoluten Belieben stehen.[35]) Wollte er ihn aber

[34]) DUNS SCOTUS eigene Zählung, III, 20 q. unic. weicht etwas ab: *Primo videndum est secundum Anselmum, quod necessarium fuit hominem redimi. Secundo, quod non potuit redimi sine satisfactione. Tertio, quod facienda erat satisfactio a Deo homine. Quarto, quod convenientior modus fuit hic, scilicet per passionem Christi.* Hierauf, nachdem die ANSELMische Theorie dargestellt worden: *In istis dictis Anselmi videntur aliqua dubia.*

[35]) A. a. O. *Nulla est necessitas genus humanum reparari: igitur, nec Christum pati. Consequentia de se patet. Antecedens probatur, quia si sic, hoc non est nisi quia homines praedestinati sunt ad gloriam, et lapsi non possunt intrare nisi per satisfactionem: sed modo ita est, quod praedestinatio hominis contingens est et non necessaria; sicut enim Deus ab aeterno contingenter praedestinavit*

erlösen und selig machen, so ist 2. auch das nicht wahr, dass er diess nur auf dem Wege der Satisfaction durch den Tod Jesu bewerkstelligen konnte: da es vielmehr Gott, vermöge seiner Allmacht, nicht an andern Wegen fehlte, die Erlösung zu vollbringen.[36] 3. Wenn aber auch eine Genugthuung geschehen musste, so ist weder zu beweisen, dass der Genugthuende Gott, noch dass er Mensch sein musste. Wenn ANSELM das Erstere dadurch begründet, dass für die Sünde des Menschen etwas habe dargebracht werden müssen, was grösser sei als dasjenige, um dessen willen er nicht hätte sündigen sollen, d. h. als Alles aufser Gott: so erklärt SCOTUS, bei allem Respect vor dem seligen Erzbischof von Canterbury, diess sei nicht wahr. Nicht etwas Grösseres als die gesammte Creatur (diess hatte ANSELM wirklich — man sehe oben — durch eine blofse Sophisterei zu gewinnen gesucht): es genügte, dass der Mensch Gott etwas darbrachte, das ein grösseres Gut war, als die Sünde des ersten Menschen ein Uebel gewesen war. Hätte daher Adam durch Gottes Gnade einen oder mehrere Acte reiner Liebe zu Gott vollzogen, so hätte diess hingereicht, seine Sünde aufzuwiegen.[37] Ebensowenig war es schlechthin noth-

---

hominem et non necessario, quia nihil necessario operatur respectu aliquorum extra se, ordinando illa ad bonum, sic potuit non praedestinasse; nec est inconveniens, hominem frustrari a beatitudine, nisi praesupposita praedestinatione hominis: igitur nulla fuit absolute redemtionis ejus necessitas, sicut nec praedestinationis ejus.

36) A. a. O.: *Ipsa conclusio in se videtur dubia, cum velit quod redemtio non possit esse nisi per mortem Christi —. Primo probo, quod aliter potuit homo redimi quam per mortem Christi* (mit Berufung auf AUGUSTIN. de trin. XIII, 10, s. oben §. 68. Anm. 28). *Non ergo fuit necessitas in conclusione.*

37) A. a. O.: *Sed dato quod satisfactio requiratur, non tamen*

wendig, dass Christus Mensch war, um für die Menschen genugthun zu können; denn die Gleichheit der Natur hilft nicht über die Hauptschwierigkeit hinüber, welche darin liegt, dass es eine andere Person ist, die für die andern genuggethan haben soll: nimmt aber einmal Gott vermöge seines freien Wohlgefallens die Genugthuung wie die Fürbitte des einen für den andern an, so hätte, wenn es Gott so gut fand, auch ein Engel durch Darbringung einer gottgefälligen Leistung für die Menschen genugthun können.[38] Hauptsächlich aber sucht nun 4. Duns Scotus die Anselmische Lehre zu widerlegen, dass die Leiden des Gottmenschen eine überschwenglich genugthuende Kraft gehabt haben. Er erklärt die Behauptung, dass vermöge der göttlichen Persönlichkeit Christi, welche der angenommenen menschlichen Natur die genugthuenden Acte entlockte, diesen Acten, und namentlich dem Lei-

---

requiritur necessario quod satisfaciens sit Deus, nec hoc probatur. Et quando — dicitur, quod non satisfacit quis Deo, nisi offerat Deo aliquid majus formaliter, quam pro quo peccare non debuit, quod est majus tota creatura: credo, salva reverentia sua, quod hoc non est verum. Non enim oportuit satisfactionem pro peccato primi hominis excedere totam creaturam formaliter in magnitudine et perfectione: suffecisset enim obtulisse Deo majus bonum quam fuerit malum illius hominis peccantis. Unde si Adam per gratiam datam et charitatem habuisset unum vel multos actus diligendi Deum propter se, ex majori conatu liberi arbitrii quam fuit conatus in peccando: talis dilectio suffecisset pro peccato suo redimendo et fuisset satisfactum etc.

[38]) A. a. O.: *Contra illud, quod dicitur in quarto articulo, quod nullus nisi homo debuit satisfacere, hoc non videtur absolute necessarium, quia unus qui non est debitor potest pro alio satisfacere sicut pro alio orare. Unde, sicut Christus, homo innocens, non debitor, satisfecit: sic, si placuisset Deo, potuit unus bonus angelus satisfecisse, offerendo aliquid placitum Deo pro nobis, quod ipse acceptasset pro omnibus peccatis: quia tantum valet omne creatum oblatum, pro quanto Deus acceptat illud et non plus.*

den Christi ein unendlicher Werth zukomme, der nun zur Tilgung unendlicher Sünden hinreiche — diese Behauptung erklärt Duns für übertrieben.[39]) Da das Subject des Verdienstes Christi seine menschliche Natur, mithin ein endliches war, so kann auch sein Verdienst wesentlich nur ein endliches sein, und alle Beziehungen, in denen es betrachtet werden mag, heben diese seine wesentliche Endlichkeit nicht auf; ein unendliches Verdienst wäre nicht mehr das eines creatürlichen, sondern eines ungeschaffenen Willens, ebendamit aber eigentlich gar kein Verdienst mehr.[40]) Dennoch reichte nach Duns Scotus das Verdienst Christi zur Tilgung unendlicher Schuld zu: aber nicht durch seine eigene Kraft, sondern vermöge des göttlichen Wohlgefallens, sofern Gott es für genügend annehmen wollte; wie ja überhaupt Alles ausser Gott nur durch dessen Willen gut ist und Werth hat, nicht durch sich selbst. An sich selbst behielt mithin das Verdienst Christi einen

---

[39]) Dist. 19. q. unic.: *Meritum — Christi, ut dicunt, habet quandam infinitatem ex supposito Christi, quod eliciebat et exercuit operationes illius naturae assumtae, et ideo vita illius suppositi et operationes fuerunt bonum infinitum, propter quod et mors et passio et aliae operationes habuerunt quandam infinitatem, ut sufficerent pro infinitis peccatis delendis, et infinitis gratiis et gloriis conferendis. — Contra hunc modum dicendi arguo, quia dicta ista, quibus dicitur, quod vita Christi fuit ita excellens, ut haberet quandam infinitatem, videntur hyperbolica.*

[40]) Ebendas.: *Quantum ad sufficientiam, dico, quod meritum Christi fuit finitum, quia a principio finito essentialiter dependens (cum fuerit ejus secundum humanam naturam); etiam accipiendo ipsum cum omnibus respectibus, sive cum respectu ad suppositum Verbi, sive cum respectu ad finem: quia omnes respectus isti erant finiti, et ideo, quomodocunque circumstantionatum, finitum erat; aut si fuit infinitum, tunc non fuit meritum plus secundum Velle creatum, quam secundum Velle Verbi increatum,* dem nach einer früheren Auseinandersetzung kein Verdienst zukommen kann.

blos endlichen Werth, auch wenn Gott es als Aequivalent für unendliche Sünden annahm: aber eine ganz besondre Schicklichkeit, in dieser Weise angenommen zu werden, lag für das Verdienst Christi in der Würde der Person, welcher die verdienende menschliche Natur angehörte.[41] Uebrigens verwirft Scotus auch die Vorstellung, dass die Sünde des Menschen eine unendliche gewesen. Ein in sich, intensiv, unendliches Böse wäre das böse Grundwesen der Manichäer; durch die äussere Beziehung des menschlichen Sündigens aber auf den unendlichen Gott kann es nicht innerlich unendlich werden, sondern nur etwa äusserlich diese Benennung bekommen. Die endliche Stärke der Neigung daher, mit der er sich früher von Gott abkehrte, kann jeder Heilige durch gleichstarke Hinwendung zu Gott aufwiegen; was besonders von der Gottesliebe der Seele Jesu, im Verhältniss zu den Sünden der Menschheit, gilt. Es bliebe mithin nur etwa, wenn man die Zeugung als in's Unendliche fortlaufend sich vorstellt, die extensive Unendlichkeit der Zahl für die menschlichen Sünden: was aber in der Möglichkeit der Acceptation des endlichen Verdienstes Christi für dieselben nichts ändert.[42]

---

[41]) A. a. O.: *Quantum ergo valuit illud meritum ad sufficientiam? Dico, quod, sicut omne aliud a Deo igitur est bonum, quia a Deo volitum, et non e converso: sic meritum illud tantum bonum erat, pro quanto acceptabatur: et ideo meritum, quia acceptatum, non autem e converso, quia meritum est et bonum, ideo acceptatum: et tantum potuit acceptari passive, quantum tota trinitas potuit et voluit acceptare active: sed ex formali ratione sua quam habuit non potuit acceptari in infinitum et pro infinitis, sed pro finitis. Tamen ex circumstantia suppositi et de congruo ratione suppositi habuit quandam rationem extrinsecam, quare Deus potuit acceptare illud in infinitum —. Si autem illud meritum fuisset alterius personae, tunc nec ratione operis nec ratione operantis fuisset congruitas acceptationis illius pro infinitis.*

[42]) Ebendas. (S. 412, 418 und 422 des 7ten Bandes der Werke von Duns Scotus in der Ausg. Lugd. 1639.)

Alles demnach, was Christus zur Erlösung der Menschen gethan hat, war nothwendig nur unter der Voraussetzung des göttlichen Beschlusses, in der That aber mit diesem selbst blos zufällig, und die Anselmische Deduction ist nur dann richtig, wenn man sie von hypothetischer Nothwendigkeit, unter Voraussetzung des göttlichen Willens, versteht.[43] War es somit keine göttliche Nothwendigkeit, welche Jesu sein Leiden auferlegte, so war dessen Uebernahme eine That des freien menschlichen Willens: und hiebei ist es merkwürdig (worauf Baur aufmerksam gemacht hat), wie nahe Duns Scotus sogar an die rationalistische Ansicht von der Wirksamkeit Christi herankommt. Um die Juden zu bessern, und namentlich von der unsittlichen pharisäischen Auslegung des Gesetzes abzubringen, habe Jesus lieber sterben, als die Wahrheit verschweigen gewollt, und so sei er für die Wahrheit gestorben.[44] Auch das ist ganz rationalistisch, wovon uns schon èine Andeutung vorgekommen, dass Duns möglich findet, es könnte wohl auch jeder Mensch für sich selbst genugthun: so gut uns Gott jetzt vor allem Verdienste die *gratia prima* gibt, durch die wir uns die Seligkeit verdienen, ebensogut hätte er auch jeden Einzelnen zur Tilgung der angeborenen und selbstzugezogenen Schuld befähigen können.[45] Dieses

---

[43]) A. a. O. dist. XX. q. unic. (p. 430): *Si autem volumus salvare Anselmum, dicamus quod omnes rationes suae procedunt praesupposita ordinatione divina, quae sic ordinavit hominem redimi: et sic videtur procedere, ita quod Deus ex praeordinatione non voluit acceptare pro redemtione hominum nisi mortem filii sui, nulla tamen necessitas absoluta fuit.*

[44]) S. bei Baur, a. a. O. 258.

[45]) III, 20 (p. 429): *Videtur (de possibili dico), quod quilibet potest satisfacere pro se, quia si data fuisset cuilibet homini prima*

Umschlagen des auf die Spitze getriebenen Supranaturalismus (denn das wahrhaft Uebernatürliche und Uebervernünftige ist nicht ein absoluter Verstand, dem der menschliche doch bis auf einen gewissen Punkt nachrechnen kann; sondern der absolute Wille als grundlose Willkür genommen) in Rationalismus an der Versöhnungslehre des Duns Scotus ist bereits ein Vorspiel ihrer Auflösung; allein diese konnte auch hier wie sonst nicht vor der vollständigen Reife des Dogma eintreten, welche es erst in der protestantischen Kirche erreichte.

§. 70.

Die protestantische Lehre vom doppelten Gehorsam und vom dreifachen Amte Christi.

Vermöge des tiefen Gefühls der Sünde und Erlösungsbedürftigkeit, aus welchem die Reformation hervorgegangen war, hielt die protestantische Kirche an den Bestimmungen des Anselmus und Thomas gegen die scotistische Verflüchtigung derselben fest, welche auch in der katholischen Kirche nur franciscanische Ordenslehre blieb. Als Beleidigung des unendlichen Gottes, als eine Art von Gottesmord, ist die Sünde der Menschheit eine unendliche Verschuldung, die nur durch einen unendlichen Preis gut gemacht werden kann. [1]) Ein solcher unendlicher Werth kommt der von Christo

---

gratia sine meritis, sicut modo, licet quilibet sit filius irae, cuilibet tamen dat primam gratiam sine meritis propriis, et tunc meretur beatitudinem: igitur potuit etiam meruisse deletionem culpae.

[1]) Melanchthon, ll. theol. p. 642 f.: *Cernitur et exemplum justitiae Dei et aequalitatis in placatione irae Dei. Non sunt remissa peccata, nisi aequale esset λύτρον pro nobis, sc. filius Dei.*

geleisteten Genugthuung zu, und zwar ihrem innern Wesen nach, sofern die genugthuende Person der Sohn Gottes selbst, die menschliche Natur aber, an welcher er litt, ihm durch persönliche Einigung verbunden, und damit die Leiden und das Blut der letzteren durch eine zwar nicht wesentliche, aber doch wahrhafte Aneignung Blut und Leiden des Sohnes Gottes waren. [2]) Beide Naturen mithin mussten zu unserer Erlösung zusammenwirken: wesswegen die Concordienformel sowohl die Lehre Osiander's, dass Christus einzig nach seiner göttlichen Natur unsre Gerechtigkeit sei, die menschliche aber sich nur als Conductor verhalte, durch welchen diese Gerechtigkeit sich uns mittheile, [3]) als auch die entgegengesetzte des Stancarus, dass Christus nur nach seiner menschlichen Natur Mittler sei, [4]) verwarf; sofern die blofse Menschheit nicht im Stande gewesen wäre, für die Sünden aller Welt genugzuthun, die blofse Gottheit aber nicht zwischen uns und dem Vater hätte vermitteln können. [5])

---

[2]) Quenstedt, III, p. 247: *Haec ipsa — totius debiti alieni a Christo libere suscepti ipsique in judicio divino imputati solutio non erat sufficiens ex divina acceptatione. Neque enim acceptavit Deus aliquid in hac satisfactione ex liberalitate, quod in se tale non esset, nec de jure suo in exactione poenae — aliquid remisit; sed quod justitiae ejus rigor postulabat, id etiam omne Christus in satisfactione sustinuit. — Est itaque satisfactio Christi sufficientissima et consummatissima secundum se et ex intrinseco suo valore; qui valor inde oritur,* 1. *quia persona satisfaciens est Deus infinitus;* 2. *quia natura humana per unionem personalem divinae et infinitae majestatis facta est particeps, ideo ipsius passio et mors infiniti aestimatur ac habetur valoris et pretii, ac si divinae naturae foret propria.*

[3]) S. die Belegstellen bei Baur, S. 323.

[4]) Vgl. Planck, Geschichte des prot. Lehrbegriffes, IV, 1, 455 ff.

[5]) Form. Concord. Epit. p. 586 und Sol. decl. p. 696 f.

Dem Gehorsam, welchen Christus im Leben bewies, hatte ANSELM die genugthuende Kraft aus dem Grunde abgesprochen, weil diesen Gehorsam Jesus, wie jede andere vernünftige Creatur, Gott für sich selber schuldig gewesen sei: dagegen sei er zum Sterben als Sündloser nicht verpflichtet gewesen, und habe somit hiedurch für die Menschen genugthun können. Freilich eine sonderbare Unterscheidung: da eine Handlung nur insofern sittlichen Werth und Verdienst hat, als der Thäter zu derselben verpflichtet ist: ein Tod, dem der Gottmensch ohne Beruf sich freiwillig hingab, wäre ein Selbstmord gewesen; gehörte er aber zum Berufe Christi, so konnte er aus eben dem Grunde wie dessen im Leben bewiesener Gehorsam nicht genugthuend für Andere sein. So wurde denn in der protestantischen Kirche, dass Jesus ohnehin dazu verpflichtet gewesen, von seinem Gehorsam im Leben wie von dem im Tode geläugnet, und hieraus — weit entfernt von der Einsicht, wie man demselben damit jeden moralischen Werth benehme — die gleiche genugthuende Wirksamkeit für beide Theile des Gehorsams Christi abgeleitet.

Zwar war es von jeher in der Kirche gebräuchlich, zum Werke der Erlösung auch das tadellose Leben Jesu mitzurechnen, von einem Verdienste nicht blos seines Leidens, sondern auch seines Thuns zu sprechen, das uns zu Gute komme: schwerlich jedoch war damit jemals mehr mit Bestimmtheit gemeint, als nur so viel, dass bei einem sündhaften Leben sein Leiden ein selbstverdientes gewesen wäre, mithin nicht ein erlösendes hätte sein können. [6] Dagegen sollte nun nach der Lehre der Concordienformel, mit welcher hierin die älteren reformirten sowohl als lutherischen Dogmatiker übereinkommen, das unsträfliche Leben Christi nicht

---

[6]) Vgl. BAUR, a. a. O. S. 297 ff.

blos die Bedingung der genugthuenden Kraft seines Leidens gewesen sein, sondern selbst unmittelbar so gut wie das Leiden eine genugthuende Kraft gehabt haben: das Leben wurde dem Leiden nicht mehr als Voraussetzung unter-, sondern in gleicher Wirksamkeit beigeordnet; der Gehorsam Christi in einen thuenden und einen leidenden getheilt. Und zwar wie das Leiden um der Schuld willen zugefügt wird, das Thun aber Verdienst erwirbt: so wurde dem leidenden Gehorsam Christi die negative Wirkung beigelegt, unsere Schuld und Strafwürdigkeit getilgt, dem thätigen die positive, unser mangelndes Verdienst ersetzt zu haben. [7]

Die ganze Thätigkeit Christi zum Besten der Menschen, oder sein *officium mediatorium*, wie man es nannte, wurde jetzt, gleichfalls nach Andeutungen früherer Lehrer, [8] in die drei Felder des prophetischen, des hohenpriesterlichen und des königlichen Amtes eingerahmt. 1. Als Prophet hat Christus den Willen Gottes in Bezug auf die Beseligung der Menschen diesen kundgethan: durch Lehre und Beispiel; zunächst unmittelbar und persönlich, dann durch seine Jünger; unter der bestätigenden Begleitung von Weissagungen und

---

[7]) Form. Concord. Sol. decl. III, 15: *Cum — Christus non tantum homo, verum Deus et homo sit in una persona indivisa: tam non fuit legi subjectus, quam non fuit passioni et morti (ratione suae personae) obnoxius, quia dominus legis erat. Eam ob causam ipsius obedientia (non ea tantum, qua patri paruit in tota sua passione et morte, verum etiam qua nostra causa sponte sese legi subjecit, eamque obedientia illa sua implevit) nobis ad justitiam imputatur: ita ut Deus propter totam obedientiam, quam Christus agendo et patiendo, in vita et morte, nostra causa patri suo coelesti praestitit, peccata nobis remittat, pro bonis et justis nos reputet, et salute aeterna donet.* Vgl. Form. Consens. Helv. 15; Quenstedt, III, p. 244.

[8]) Z. B. des Eusebius, H. E. I, 3 (angeführt bei Hase, Dogm. S. 297). Von späteren vgl. Calvin. instit. II, 15.

Wundern. [9]) — 2. Das hohepriesterliche Amt wurde in die zwei Functionen der Genugthuung und der Vertretung eingetheilt: sofern Christus zuerst für die Sünden der ganzen Welt gebüfst und uns die Seligkeit verdient hat; hierauf aber, um das erworbene Heil uns wirklich zuzuwenden, sein Opfer vor dem Vater geltend macht, und sich bei ihm für uns verwendet. [10]) A. Subject der Genugthuung ist der Gottmensch im Zusammenwirken seiner beiden Naturen; das Object, dem sie geleistet wird, ist der dreieinige Gott, so dass also der menschgewordene Sohn nicht blos dem Vater und dem heiligen Geist, sondern auch sich selbst genugthut; [11]) das Object, für welches sie geleistet wird, sind real alle Sünden jeder Art, personal aber alle Menschen; das Mittel, durch welches Christus genugthut, ist der doppelte Gehorsam; die Form seiner Genugthuung (welche der Dauer nach durch den ganzen Stand der Erniedrigung hindurchgeht) besteht darin, dass er genau dasjenige that und litt, was wir zu thun und zu leiden gehabt haben würden, so dass er auch die Höllenstrafen empfand, wenn gleich nicht in der Hölle und nicht ewig, indem die extensive Ewigkeit der den Menschen gebührenden Strafen durch die Intensität seines nicht blos körperlichen, sondern vorzüglich seines Seelenleidens in Gethsemane und am Kreuze ersetzt, durch die Würde seiner Person aber in's Unendliche überwogen wurde. [12]) B. Die Vertretung

---

9) Quenstedt, III, p. 212; Buddeus IV, 2, §. 31 ff.

10) Quenstedt, a. a. O. p. 220. 225.

11) Ders. p. 227: *Toti ergo s. trinitati reconciliatum per Christum fuit genus humanum. Nec valet hîc vetus coccysmus, quod nemo sibi ipsi possit satisfacere, vel respectu suimet mediare. Nam rege patre offenso offenditur et filius; nihil tamen obstat, quin filius offensus ex affectu misericordiae reum patri conciliet.*

12) Quenst. p. 348 f.: *Sensit mortem aeternam, sed non aeter-*

bei'm Vater soll nicht blos abstract in der Wirkung des Verdienstes Christi auf Gott, oder auch in dessen blos stummer, thatsächlicher Geltendmachung, sondern in einer wirklichen und eigentlichen Fürbitte Christi für die Sünder bestehen, die nur, mit Rücksicht auf die Würde des erhöhten Christus, nicht als demüthiges Flehen gedacht werden soll, sonst aber ganz sinnlich als Vorzeigen seiner blutenden Wunden u. s. f. vorgestellt wird.[13]) Uebrigens ist sie, da sie von Ewigkeit zu Ewigkeit gehen soll, je nach den verschiedenen Zeiträumen und Zuständen der himmlischen Präexistenz, der irdischen Erniedrigung und der endlichen Erhöhung Christi in verschiedenen Formen zu denken.[14]) — 3. Auch das königliche Amt kommt Christo nach beiden Naturen zu; nur dass er nach der göttlichen vor jeher König war, nach seiner menschlichen aber es nicht von ihrer Entstehung sein konnte; und zwar kam ihr diese Würde während des Standes der Erniedrigung nur erst an sich zu, und

---

num —; aeterna ergo mors fuit, si species essentiam et intensionem poenarum; sin respicias infinitam personae patientis sublimitatem, non tantum aequipollens, sed et omnes omnium damnatorum aeternas mortes infinities superegrediens fuit. Hanc ipsam vero mortem aeternam cruciatusque infernales non post, sed ante mortem temporalem, in horto oliveti et in cruce sustinuit salvator.

[13]) Quenstedt, p. 257. Calov. VII, 538: *Apparet in proprio sanguinolento corpore, imo, ut probabile est, cruento etiam, quia visus est a s. Joanne ut agnus occisus, et sistit patri vulnera sua, ut patrem ad commiserationem moveat.* Und doch hiess es, man solle von Christi Fürbitte bei'm Vater θεοπρεπῶς, *non* σαρκικῶς, denken! Quenst. a. a. O.

[14]) Quenstedt a. a. O.: *Initium hujus intercessionis aeternitas est; Christus namque ab aeterno pro nobis, praenotione divina in peccati foveam delapsis, vere intercessit* — Buddeus a. a. O. §. 40: — *et in statu exinanitionis intercessit, et in statu exaltationis adhuc intercedit, modo tamen utrique statui convenienti.*



erst seit ihrer Erhöhung ist sie in die volle Ausübung derselben eingetreten. [15]) Die hiemit Christo zugeschriebene Herrschaft umfasst die drei Reiche der Macht, der Gnade und der Herrlichkeit. Das *regnum potentiae* erstreckt sich über die ganze sichtbare und unsichtbare Schöpfung, welche der Gottmensch in Einheit mit dem Vater allgegenwärtig und allmächtig regiert; das *regnum gratiae* fällt als engerer Kreis in das Reich der Macht hinein, es ist die Kirche, die sich Christus auf Erden sammelt, sie leitet und gegen alle sichtbaren wie unsichtbaren Feinde vertheidigt; so bezieht es sich der Absicht Christi nach auf alle Menschen, der Wirkung nach aber blos auf diejenigen, welche sich von ihm in das Gnadenreich seiner Kirche hineinziehen lassen, von wo sie dereinst in das *regnum gloriae*, das schon jetzt die gutgebliebenen Engel in sich begreift, versetzt werden sollen. [16])

Das wichtigste unter diesen drei Aemtern ist das mittlere, das hohenpriesterliche. Denn hätte keine Erlösung durch Leben und Tod des Gottmenschen stattgefunden, so hätte er vergebens als Prophet gelehrt, und als König würde er nur ein Reich der Macht, nicht aber — was wenigstens die Menschen betrifft — der Gnade und der Herrlichkeit, zu regieren haben. Dennoch sind, unter Voraussetzung des hohenpriesterlichen Amtes, auch die beiden andern nöthig, um dasselbe für die Menschen fruchtbar zu machen. Hätte Christus nicht als Prophet die Menschen von dem göttlichen Rathschluss der Erlösung und deren Bedingungen unterrichtet, so könnten sie sich dieselbe nicht aneignen; wie die angeeignete ihnen wieder verloren ginge, wenn

---

15) Quenst. a. a. O.

16) Ders. ebendas.

nicht Christus als König das ihm untergebene Gnadenreich gegen die feindlichen Anläufe des Teufels beschützte. [17])

Auch innerhalb der protestantischen Kirche wurde die Frage erneuert, die uns in früheren Perioden begegnet ist, ob der Sohn Gottes wohl auch dann Mensch geworden sein würde, wenn Adam nicht gefallen wäre. Andreas Osiander, dessen oben in anderer Hinsicht Erwähnung geschehen, bezog mit mehreren Kirchenvätern das göttliche Ebenbild, nach welchem der Mensch geschaffen worden, nicht auf den dreieinigen Gott unmittelbar, sondern auf den Sohn Gottes; dieser, aber nicht blos als λόγος, sondern als Gottmensch, als Christus, sollte das Urbild des Menschen sein. [18]) Gehörte aber zu diesem Gottesbilde die menschliche Natur Christi mit, so war es bis zu seiner Menschwerdung nur ideell, in der göttlichen Vorherbestimmung, vorhanden, und Osiander konnte sagen, ohne die Menschwerdung des Sohnes Gottes würde dem göttlichen Ebenbilde, nach welchem der Mensch gemacht ist, die wahrhafte Realität gefehlt haben. [19]) Ohne den Gottmenschen, meinte er ferner, würden die Engel und Menschen ein Rumpf ohne Haupt geblieben sein, [20]) und wenn es wirklich

---

[17]) Buddeus a. a. O. §. 29, p. 807.

[18]) Aus der Schrift Osiander's: An filius Dei fuisset incarnandus, si peccatum non introivisset in mundum, führt Planck, Gesch. des protest. Lehrbegriffs, IV, 1, S. 274 f., die Stelle an: *Dicit Deus, se hominem facturum ad similitudinem suam etc., ut scilicet homo talis fieret, qualis Christus secundum humanam naturam in mente Dei praedestinatus esset. — Non debet imago Dei intelligi nisi de Verbo incarnato.*

[19]) Ebendas.: *Imago Dei esse nulla ratione potuisset, si filius Dei homo Jesus Christus nasciturus nunquam fuisset.* Diess drückt Osiander auch so aus: wenn der Beschluss, die Person Christi zu bilden, sich zu dem Beschlusse, den Menschen zu schaffen, nicht als

die Sünde gewesen wäre, durch welche die Menschwerdung des Sohnes Gottes herbeigeführt wurde, so hätte man ihr die Verwirklichung des Bildes Gottes und die Vollendung seines Reiches zu danken. [21] Vielmehr seien aber um Christi willen und mit Rücksicht auf ihn alle Dinge geschaffen: und nichts würde geschaffen worden sein, hätte nicht Gott von Ewigkeit her die Menschwerdung beschlossen gehabt. [22]

Gegen diese Lehre musste sich der Protestantismus ebensowohl vermöge seines formellen als seines materiellen Princips negativ verhalten. In ersterer Hinsicht war sie aus der Schrift nicht nachzuweisen: in letzterer nahm sie ihren Standpunkt jenseits der Sünde, welche für das protestantische Bewusstsein die niemals wegzudenkende Voraussetzung war. Man räumte daher zwar ein, wenn Gott das All hätte vollenden, und zu den beiden Stufen der Natur und der Gnade noch die der persönlichen Vereinigung des Göttlichen und des Menschlichen als Schlufsstein hinzufügen wollen, so hätte er diess auch ohne den Vorgang des Sündenfalls gekonnt: daraus aber folge nicht, dass er es auch wirklich gewollt haben müsse; da Gott, es mag etwas für die Creatur noch so sehr sich zu schicken scheinen, doch vermöge seiner Allmacht etwas Anderes beschliessen kann. Dass Gott jene Vollendung auf jeden Fall eingeleitet haben würde, könnte nur aus der Schrift erhellen; diese aber setze die Menschwerdung Gottes immer nur mit der Sünde in Zusammenhang: weiter

---

das unabhängige *prius* verhalten hätte, so wäre nicht Adam nach dem Bilde Christi, sondern Christus nach dem Bilde Adams geschaffen. Bei Baur, die christl. Lehre von der Versöhnung, S. 329.

20) S. Baur, a. a. O.

21) *Si filius Dei non fuisset incarnandus, nisi Adam peccasset — peccatum effecisset imaginem Dei.* Bei Quenstedt, p. 116.

22) S. Baur, S. 329 f.

gehen wollen, als die Schrift uns führt, sei verkehrter Fürwitz und sträfliche Vermessenheit. [23])

§. 71.

Auflösung der kirchlichen Versöhnungslehre.

Den Obersatz der christlichen Erlösungstheorie spricht der römische Katechismus aus, wenn er sagt, unserer Schwäche zu Hülfe zu kommen, habe Gottes nicht genug zu preisende Gnade uns zugestanden, dass einer für den andern genug thun, einer an des andern Stelle dessen Schuld an Gott entrichten könne. [1]) Diess nahm die katholische Kirche ganz allgemein, und gestand jedem Menschen die Fähigkeit zu, mit Hülfe der göttlichen Gnade überverdienstliche Werke zu verrichten und durch ihren Ueberschuss das in andern Mitgliedern der Kirche vorhandene Deficit vermöge der *communio sanctorum* zu decken. [2]) Die protestantische Kirche schränkte es auf den einzigen Christus ein: ihm allein legte sie ein übertragbares *plus* der Gerechtigkeit bei, während alle andern Menschen, weit entfernt, etwas übrig zu haben, vielmehr nöthig haben sollten, ihre Blöfse aus seinem Reichthum zu bedecken. Allein hiemit war ein Splitter ausgezogen, der Pfahl oder Balken im Fleisch aber stecken gelassen. Denn

---

[23]) Quenstedt, p. 109; Calvin. II, 12, 4. Vgl. oben §. 69, Anm. 32.

[1]) Catech. Rom. II, 5, 61: *Summa Dei bonitas et clementia maximis laudibus et gratiarum actionibus praedicanda est, qui humanae imbecillitati hoc condonavit, ut unus posset pro altero satisfacere.*

[2]) *Qui divina gratia praediti sunt, alterius nomine possunt quod Deo debetur persolvere; quare fit, ut quodam pacto alter alterius onera portare videatur.*

kann auch nur Ein Mensch, und sei er gleich der Gottmensch, mehr thun, als er für sich schuldig ist, so ist nicht einzusehen, warum diess nicht, zumal durch ihn unterstützt, auch andere im Stande sein sollten; und sind im Verhältniss zu ihm die Schranken der übrigen menschlichen Persönlichkeiten in der Art durchbrochen, dass Verdienst von ihm auf sie übergehen kann, so lässt sich nicht absehen, warum die gleiche Zoll- und Transportfreiheit nicht zwischen allen in schrankenlosester Gegenseitigkeit stattfinden sollte. Diess haben die Socinianer eingesehen, und daher die Halbheit der protestantischen Negation dahin ergänzt, dass sie einen Ueberschuss und eine Uebertragbarkeit des Verdienstes auch bei Christo in Abrede stellten.

Sündenvergebung in Folge von Genugthuung — hier setzt die socinianische Polemik an — ist ein Begriff, der nicht nur den göttlichen Vollkommenheiten, sondern auch sich selbst widerspricht. Ersteres, sofern es ebensowenig sich denken lässt, dass Gott ohne Genugthuung den Menschen ihre Sünden nicht sollte haben vergeben können, als dass er es nicht gewollt habe. Jenes nicht, da ja Gottes Befugniss beschränkter wäre als die jedes Menschen, wenn es ihm nicht freistünde, Beleidigungen seiner Person — und diess sind die Sünden nach altkirchlicher Theorie — ohne Weiteres zu erlassen. [3]) Man sagt zwar, die Gerech-

---

[3]) F. Socin. Christ. rel. breviss. instit. B. Fr. Polon. I, p. 665: *Dei majestati et benignitati derogaretur, si necesse esset apud ipsum aut peccata nostra puniri, aut pro ipsis satisfieri; — quia manifeste hinc sequeretur, Deum vel non posse, vel nolle nobis peccata remittere et liberaliter condonare. — Jam quod Deus id facere non possit, i. e. jure nequeat nobis peccata liberaliter condonare, nimis evidenter ejus majestatem laedit; sic enim minus auctoritatis haberet Deus, quam quilibet homo. Nemo enim est, qui jure non queat offensas sibi factas*

tigkeit Gottes verlange für die Sünden entweder Strafe oder Genugthuung. Allein diess beruht auf einer falschen Vorstellung von der göttlichen Gerechtigkeit. Diese ist nicht wesentlich Strafgerechtigkeit, sondern nur die Billigkeit und Richtigkeit (*aequitas et rectitudo*) der göttlichen Handlungsweise überhaupt, die sich ebenso in der Vergebung als in der Bestrafung der Sünden zeigen kann. Nur in dieser Allgemeinheit ist die Gerechtigkeit bleibende Bestimmung (*perpetua qualitas*) des göttlichen Wesens: ob er vermöge derselben straft oder vergibt, ist vorübergehende Regierungsmafsregel, oder Bestimmung seines Willens. [4]) Dass aber Gott wohl hätte ohne Genugthuung vergeben können, es aber nicht gewollt habe, das wäre doch gar zu sehr gegen seine Güte. [5]) — Doch der Begriff einer Sündenvergebung in Folge von Genugthuung zersetzt sich überdiess in sich selbst, da er aus zwei Bestandtheilen zusammengesetzt ist, die sich gegenseitig ausschliessen. [6]) Denn Genugthuung verlangen heisst ja gerade die Schuld einfordern, welche in der Vergebung erlassen werden soll. [7]) Dass sie von einem Andern verlangt wird, als von dem, der sie eigentlich schuldig war, macht keinen Unterschied; da ja auch so der Gläubiger (Gott) die Schuld bezahlt erhält, mithin nichts schenkt; oder es findet keine Erlassung der Schuld,

---

liberaliter condonare. Quid vero aliud sunt peccata nostra, nisi offensae ipsi Deo factae? Vgl. Praelect. theol. c. 16. p. 566.

[4]) Praelect. theol. a. a. O.

[5]) Christ. rel. breviss. instit. a. a. O. Vgl. Praelect. theol. c. 17.

[6]) Praelect. theol. a. a. O. p. 568: *Remittere peccata et sibi pro ipsis vere satisfieri, plane contraria sunt, nec ulla ratione simul consistere queunt.*

[7]) Ebendas.: *Dum enim debitum remittitur, condonatur; dum vero pro eo satisfit, exigitur.*

sondern nur Vertauschung des Schuldners und Selbstzählers statt.[8])

Doch eben diese Vertauschung des Schuldners, die Grundlage des kirchlichen Genugthuungsbegriffs, ist auch für sich etwas Undenkbares. Weder Verdienst noch Schuld und Strafe in dem Sinne, wie hier davon die Rede ist, sind übertragbar. Das Verdienst nicht, weil das Gesetz nicht blos das gute Werk überhaupt, sondern auch diess verlangt, dass es die eigene That desjenigen sei, der unter dem Gesetze steht;[9]) sittlich religiöse Schuld und Strafe aber sind nicht wie Geldschulden — mit denen die orthodoxe Kirchenlehre freilich sich nicht scheut, sie ausdrücklich zu vergleichen[10]) — etwas dingliches, sondern etwas persönliches, am Individuum haftendes: eine Geldschuld wird als abgetragen angesehen, mag sie der Schuldner selbst, oder ein Anderer für ihn bezahlt haben; eine sittliche Schuld aber, wenn nicht der für sie büsst, der sie sich zugezogen, so ist sie gar nicht gebüsst.[11]) Und was müsste

---

8) Ebend.: *Etenim, si — dixerit quispiam, hic non ab iisdem exigi, quibus condonatur, respondendum est, debitum nonnisi ab eo qui debet exigi posse, — debiti translatione ista* dagegen *nullo pacto remissum debitum, sed commutatum debitorem esse.* Denn *in debito remittendo, ut verbum ipsum prae se fert, debitoris liberalitas requiritur, quae nulla est, ubi creditor id universum recipit, quod sibi debebatur.*

9) Praelect. theol. c. 18. p. 571: *In factis ex legis praescripto praestandis non ipsum factum simpliciter quaeritur, sed uniuscujusque, qui lege illa tenetur, proprium factum.*

10) Z. B. Apol. Conf. Aug. VIII, 19: *Ut si quis amicus pro amico solvit aes alienum, debitor alieno merito tanquam proprio liberatur: ita Christi merita nobis donantur, ut justi reputemur fiducia meritorum Christi, cum in cum credimus, tanquam propria merita haberemus.*

11) F. Socin. Christ. rel. br. instit. p. 661: *Alius pro alio poenas istas dare — nequaquam potest. Non enim sicut unius pecunia alterius fieri potest, sic unius poenae alterius fieri possunt. Est si-*

man von Gott denken, wenn er eine solche Uebertragung der Strafe von den Schuldigen auf einen Unschuldigen zugelassen, ja veranstaltet hätte? Die Schuldigen waren ja da und in seiner Gewalt: warum strafte er nicht sie? oder wollte er ihnen verzeihen, warum that er diess nicht ganz, da es ihm doch freistand? Man sagt freilich, eine stellvertretende Strafe sei zur Ausgleichung seiner Güte mit seiner Gerechtigkeit erforderlich gewesen: als ob das Güte heissen könnte, wenn ich dem Einen schenke, was ich dem Andern genommen; und als ob die Strafe in der Uebertragung von dem Schuldigen auf den Unschuldigen nicht aus einem Acte der Gerechtigkeit in den der empörendsten Ungerechtigkeit sich verwandelte.[12] Gott selbst hat ja 5 Mos. 24, 16. verboten, Einen an der Stelle des Andern zu tödten, und dass er Niemanden für fremde Sünde strafen wolle, Ezech. 18, 20. ausdrücklich erklärt.[13] Doch gesetzt auch, Verdienst und Schuld

---

quidem pecunia, ut Juris consulti loquuntur, reale quoddam, et idcirco ab alio in alium transferri potest; poenae vero, de quibus hîc loquimur et quae peccatis hominum ex lege Dei debentur, sunt quoddam personale, et propterea ejusmodi, quae illi ipsi, qui eas dat, perpetuo adhaereant, nec in alium queant transferri. Vergl. Praelect. theol. c. 18. p. 570; auch Limborch. VI, 4, 25.

[12]) Praelect. theol. c. 17. p. 569: *Certe ista Christi donatio, i. e. in mortem traditio, immanitas potius atque saevitia, quam liberalitas dici debet.* C. 18. p. 570: *Quid enim iniquius, quam insontem pro sontibus punire, praesertim cum ipsi sontes adsint, qui ipsi puniri possunt? — At, inquiunt adversarii, voluisse eum eadem in re se misericordem simul et justum declarare: misericordem quidem, quatenus nos ipsos, qui peccavimus, non punit; justum vero, quatenus peccata nostra nihilominus punit. Quasi vero fieri possit, ut, ipso sonte impunito dimisso, ejus scelera in alio puniantur; aut justitia ista, quae in puniendis peccatis elucere potest, constare ullo modo queat ubi aequitas et rectitudo negligitur.*

[13]) Christ. rel. br. instit. a. a. O.

wären vermöge ihres eigenen und des Begriffes von Gott übertragbar: wo sollte denn in irgend Jemanden — um nicht zu sagen ein *Vacuum* für fremde Schuld und Strafe — aber wo sollte in irgend einer Person ein Ueberschuss eigenen Verdienstes herkommen? Denn wenn auch jemand gefunden werden könnte, der für sich selbst des ewigen Todes nicht schuldig wäre: so ist doch gewiss keiner aufzutreiben, welcher dem göttlichen Gesetze nicht für sich selbst Gehorsam zu leisten die Pflicht hätte.[14])

Uebrigens kommt diese Uebertragung des Verdienstes, oder der stellvertretende thuende Gehorsam, ausser seiner eigenen Undenkbarkeit auch noch mit dem leidenden Gehorsam in eine Collision, in welcher einer den andern ausschliesst oder doch überflüssig macht. Denn für wen ein stellvertretendes Leiden nothwendig ist, dem kann noch keine stellvertretende Gesetzerfüllung zu Gute gekommen sein; wem aber diese zu Gute gekommen ist, der kann jenes nicht mehr nöthig haben.[15])

---

[14]) Praelect. theol. c. 18. p. 571: Es wäre nöthig, *ut, qui divinam legem pro alio servet, ipse ab ea servanda liber sit atque immunis. Quomodo igitur hac ratione satisfieri pro nobis potuit, si ne unus quidem inventus est unquam, nec inveniri potest, qui divinam legem servare non debeat?*

[15]) Ebendas. p. 570: *Non videntur autem haec duo simul stare posse, quia modus satisfaciendi per poenarum solutionem ostendit manifeste, eum, pro quo satisfit, pro innocente non haberi. Ubi enim innocentia, i. e. nullum delictum, ibi nulla poena. Modus autem satisfaciendi per eorum praestationem, quae alter facere debuerat, omnino efficit, ut is, pro quo ea praestantur, innocens habeatur.* Dasselbe drückte kurz nach Socin, und wie es scheint unabhängig von ihm, der reformirte Theologe Piscator so aus, es wäre ungerecht von Gott, sich dieselbe Schuld doppelt, erst durch den thätigen, und dann noch durch den leidenden Gehorsam Christi bezahlen zu lassen. S. Baur, Versöhnungslehre, S. 356.

Nachdem auf diese Weise Faustus Socinus die Undenkbarkeit einer stellvertretenden Genugthuung *in abstracto* nachgewiesen, zeigt er überdiess noch *in concreto*, dass, die allgemeine Möglichkeit auch zugegeben, doch Christus im Besondern eine solche Satisfaction weder geleistet habe, noch habe leisten können. Und zwar ebensowenig in der Form des leidenden als des thuenden Gehorsams. Jenes nicht; denn die Strafe, die wir um unserer Sünden willen verdient hatten, war der ewige Tod. Diesen aber hat Christus nicht erduldet, da er ja auferstanden ist.[16] Ferner ist zu erwägen, dass jeder Einzelne von uns den ewigen Tod verdient hätte, mithin ebensoviele ewige Tode verwirkt waren, als es je und irgendwo Menschen gab, gibt und geben wird: Christus aber hätte im höchsten Fall Einen dergleichen erdulden können, und, wie gesagt, auch den hat er nicht erduldet.[17] Doch Christi Person soll ja von der Beschaffenheit gewesen sein, dass, wenn er auch nicht das Gleiche litt, was wir einzeln, oder gar

---

[16]) Praelect. theol. c. 18. p. 571: *Dictum est, poenam, quam nos propter peccata nostra debebamus, mortem aeternam fuisse. — Atqui Christus aeternam mortem non est expertus, et vae nobis, si eam expertus esset etc.* Dass Christus kein unendliches Leiden erduldet habe, wurde von den Arminianern noch genauer nachgewiesen. Limborch. III, 21, 6: *Christus non est passus mortem aeternam: nec intensione; non enim sub irae divinae pondere desperavit: nec extensione; ad tres enim horas in cruce pependit, et tertio die ex mortuis resuscitatus est in vitam aeternam.* Ja, einen intensiv unendlichen Schmerz konnte er gar nicht empfinden (13, 9): *non enim humana Christi natura, in qua passus est, infiniti capax est, ita, ut id, quod infinitum est, simul et eodem tempore totum percipiat.*

[17]) Prael. theol. p. 570: *Altera causa* (der Unmöglichkeit einer Genugthuung durch den Tod Jesu) *est, quod, cum unusquisque nostrûm propter peccata sua aeternam mortem deberet, unus autem quispiam nonnisi unam aeternam mortem solvere possit, necesse fuisset totidem inveniri, qui aeternam mortem subirent, quot nos sumus, qui*

zusammen, zu leiden gehabt hätten, doch der Werth seines Leidens den aller uns gebührenden Sündenstrafen aufgewogen, ja in's Unendliche überwogen habe. Diess müsste in der eigenthümlichen Würde der Person Christi seinen Grund gehabt haben. Allein vor Gott gilt kein Ansehen der Person. Oder selbst eingeräumt, dass eine leichtere Strafe, an einer hochgestellten Person vollzogen, einer schwereren gleichgelten könne, die einem niedriger stehenden Subjecte aufgelegt wird: so muss doch zwischen den beiderseitigen Strafen immer noch eine gewisse Proportion bleiben. Diese aber verschwindet vollkommen zwischen unserer ewigen Verdammniss und dem kurzen Leiden Christi, das mit Rücksicht auf die darauf folgende Erhöhung gar nicht als Strafe, sondern nur als Kampf um den Preis betrachtet werden kann.[18]) Endlich, selbst diess nachgelassen, so müsste es gerade in dem Falle, dass eine bestimmte Proportion zwischen dem Leiden Christi und den Strafen unserer Sünden nicht erforderlich war, reine Lust an der Marter seines Sohnes gewesen sein, warum ihn Gott nicht vielmehr mit einer noch weit leichteren Strafe durchkommen liess.[19]). Bestimmter soll es die göttliche Natur Christi

---

ipsi scilicet nihil peccassent, neque ei poenae pro se ipsis solvendae obstricti essent.

[18]) A. a. O. p. 572: *Atqui nulla prorsus proportio est inter ea, quae Christus pertulit, et ea, quae nobis perferenda erant: non solum quia haec tempore infinita sunt, illa vero finita; verum etiam quia utrorumque qualitas plane diversa est. Neque enim quae passus est Christus poenae proprie sunt aut dici possunt, cum ea ejusmodi beatitas et gloria consecuta fuerit, quam humana mens et lingua nec referre nec intelligere satis potest; sed labores revera fuerunt praemia antecedentes, quos si cum ipsis praemiis compares, quamvis gravissimi fuerint, levissimos tamen eos esse dices.*

[19]) A. a. O.: — *cur Deus levissima aliqua poena de Christo sumta contentus non fuit, verum ipsum tam atrociter excarnificari voluit?*

sein, welche seinem Leiden die unendliche Kraft der Genugthuung verlieh. Allein auch das oben als undenkbar Nachgewiesene eingeräumt, dass in Christo eine göttliche Natur gewesen, so hätte diese weder selbst leiden, noch an den Leiden der menschlichen theilnehmen können. [20]) Ueberdiess lässt sich keine wahrhafte Genugthuung denken, wo nicht der, welcher sie leistet, von dem, welchem er sie leistet, und ebenso dasjenige, wovon sie geleistet wird, von dem Eigenthum dessen, dem sie geleistet wird, verschieden ist: nach der kirchlichen Voraussetzung einer göttlichen Natur in Christo hingegen hätte Gott sich selbst und von dem Seinigen genuggethan; was in der That ein Vergeben ohne Genugthuung, nur mit dem täuschenden Schein einer solchen, gewesen wäre. [21])

Ebensowenig jedoch hat Christus Genugthuung geleistet oder leisten können auf dem Wege des thätigen Gehorsams. Denn als Mensch und unter das Gesetz gethan, war er zu dessen Beobachtung selbst verpflichtet: wie hätte er also für Andere leisten können, was er für sich selber schuldig war? [22]) Dass er

---

20) A. a. O.: *Quod vero attinet ad vim aliquam ex Christi persona proficiscentem, ea nullo pacto sat magna videtur esse posse nisi sit infinita, et proinde Christus aeternus et ex se ipso natura Deus statuatur: quod nec adversarii unquam probabunt, nec si probarent id tamen eorum sententiam aliquid revera juvaret, cum divina natura perpessiones aliquas experiri easve ullo modo participare non possit etc.*

21) Ebendas.: (*Vera et propria satisfactio*) *satisfacientem non modo ab eo cui satisfit alium esse omnino requirit, sed etiam ex eo — satisfactionem perficere, quod ipse habeat, nec ejus, cui satisfit, jam esse dici possit. Quare, si Christus aeternus et ex se ipso Deus esset, cum ejusmodi Deus unus tantum sit, tantum abest, ut propterea satisfactionem istam peragendi vim habiturus fuisset, ut potius ob hanc ipsam causam ea vi plane fuisset destitutus.*

22) A. a. O. p. 573: *Quomodo igitur id pro aliis praestare potuit Christus, quod ipse debebat?*

mehr geleistet habe, als das Gesetz sonst verlangt, darf man nicht einwenden; da eben von ihm Gott dieses Mehrere verlangte.[23] Denn auch den Tod erduldete Jesus nach des Vaters Befehl (Joh. 10, 18), und bis zum Kreuze war er gehorsam (Phil. 2, 8): wo aber Gehorsam ist, da muss auch Pflicht sein. Doch angenommen, Christus für sich wäre zu keinem Gehorsam verpflichtet gewesen, und hätte also seinen Gehorsam zur Vergabung an alle Anderen übrig gehabt: so wäre diess doch immer nur, wie oben bei'm leidenden, ein einziger Gehorsam, nämlich der seinige, es müssten also für die unzähligen Menschen, deren jeder eines mitgetheilten vollkommenen Gehorsams bedarf, ebensoviele Christi gefunden werden; der Eine Christus könnte ebensowenig für alle Menschen genuggethan haben, als einer, der 100 Goldgulden hätte, für unzählige andere bezahlen könnte, deren jeder 100 dergleichen schuldig wäre.[24]

Doch man setze einen Augenblick, alle diese Einwendungen gegen die kirchliche Versöhnungslehre seien nichtig, und diese bleibe in voller Geltung: so würde dann gerade das Allerschlimmste folgen, und was jedem rechtschaffenen Christen das Unerträglichste wäre. Hätte nämlich Christus Gott alles dasjenige geleistet,

---

23) A. a. O.: *Si dixerit quispiam, Christum multo plura praestitisse, quam Dei lex praecipiebat: respondeo, ea quoque Christum praestare debuisse, quippe quae sibi a Deo patre mandata et injuncta fuissent.*

24) A. a. O. p. 571: *Unusquisque nostrûm legi divinae — servandae obstringebatur. Itaque etiamsi unius factum alterius fieri posset, tamen plane necesse fuisset, totidem invenire, qui pro nobis legem Dei servarent, quot nos sumus. — Quocirca unum quempiam existere potuisse, qui pro nobis omnibus legem Dei conservaverit, non magis dicendum est, quam unum aliquem, qui aureos C tantum habeat, pro innumerabilibus aliis, qui singuli C aureos debeant, satisfacere posse.*

was wir hätten leisten sollen: so brauchten wir das Gesetz nicht mehr zu erfüllen, und Gott dürfte uns doch nicht strafen, da er ja das Seinige durch Christum schon erhalten hätte, und es sehr ungerecht von ihm wäre, die Bezahlung doppelt einzufordern.[25] Ja selbst an die Bedingung des Glaubens darf dann unser Antheil an der Genugthuung nicht gebunden werden; sondern, ist sie wirklich objectiv geschehen, so sind wir durch sie ohne alles Weitere gerecht.[26]

Also keine Genugthuung, nicht einmal irgend eine Besänftigung des göttlichen Zornes durch Fürbitten Christi oder etwas dergl. kam bei der uns zu Theil gewordenen Sündenvergebung in's Spiel; sondern Gott zeigte sich uns in Christo ganz aus freien Stücken versöhnt, d. h. bereit, die Strafe für unsere Sünden, welche zu vollziehen er berechtigt gewesen wäre, uns zu erlassen.[27] Dass nicht erst Christus den Vater

---

25) Der Rackauer Katechismus Q. 393 bezeichnet die kirchliche Satisfactionstheorie als *admodum perniciosa,* und erklärt diess dahin, *quod hominibus fenestram ad peccati licentiam aperiat, aut certe ad socordiam — eos invitet.* Denn, wie F. Socinus de Christo servatore P. IV, c. 3 (Bibl. Fr. Pol. I, 2, p. 217) bemerkt, *si Christus plenissime morte sua pro omnibus delictis nostris, sive praeteritis sive futuris, divinae justitiae satisfecit, non modo alia praeterea satisfactione, sed nulla etiam vitae sanctitate opus esset.* Ebenso Piscator, bei Baur, a. a. O. S. 356. Limborch III, 21, 2: *Quo jure enim Deus a nobis potest exigere officium, quod Christus jam pro nobis praestitit, quodque perfecta legis impletione per Christum nobis imputata jam pro praestito habetur?* Ebenso mit dem Leiden, 6: (*Nos non possemus*) *propter peccata nostra puniri: quia Deus injustus foret, ejusdemque peccati poenam bis exigeret, semel a Christo, dein a nobis.*

26) De Christo serv. a. a. O.

27) Christ. rel. breviss. instit. a. a. O.: *Certum est, in peccatorum nostrorum poenis per Christum nobis condonandis nullam a quoquam, ne ab ipso quidem Christo, Dei irae placationem factam, sed Deum ipsum sua prorsus sponte se nobis in Christo placatum exhi-*

zu versöhnen hatte, erhellt daraus, dass in der heil. Schrift nicht nur nichts davon steht, sondern deutlich das Gegentheil versichert wird, dass nämlich Gott seinen Sohn aus Liebe in die Welt gesandt habe (1 Joh. 4, 10. vgl. Luc. 1, 78.). Und wo Paulus von Versöhnung spricht, sagt er nichts davon, dass Gott mit uns habe ausgesöhnt werden müssen; sondern uns ruft er zu, uns mit Gott versöhnen zu lassen, d. h. durch Ablegung unserer feindseligen Gesinnung gegen Gott uns der von ihm dargebotenen Sündenvergebung theilhaftig zu machen.[28] Dass aber in der Schrift nicht selten gesagt wird, in Christo habe sich Gott uns versöhnt bewiesen, geschieht lediglich desshalb, weil, für's Erste, durch ihn Gott uns seine freiwillige Geneigtheit zur Sündenvergebung hat ankündigen lassen; weil wir, für's Zweite, nur durch Gehorsam gegen Christum Antheil an derselben bekommen können; und weil, für's Dritte, der erhöhte Christus mit der wirklichen Ertheilung der Wohlthaten, welche die Sündenvergebung in sich schliesst, von Gott beauftragt ist.[29] Auch den Ausdruck: Mittler, den die Schrift bisweilen von Christo gebraucht, versteht man ganz falsch, wenn man dabei an eine Besänftigung des göttlichen Zorns gegen die Menschen denkt; da vielmehr Christus dadurch nur als der Botschafter bezeichnet werden soll, durch wel-

---

buisse, i. e. ejusmodi, qui nolit, etiamsi id facere summo jure possit, de peccatis nostris ullas poenas sumere.

[28]) A. a. O. p. 666: *Deus per Christum nos reconciliavit, quemadmodum ipse Paulus loquitur* 2 *Cor.* 5, 18*; nec usquam legitur, Christum nobis Deum reconciliasse. Unde apparet, hanc per Christum factam reconciliationem nihil aliud fuisse, quam nos, qui Dei inimici — adhuc eramus, eo adducere, ut Dei amici esse vellemus, i. e. ab eo offendendo desistere, et sic oblatam nobis ab ipso Deo peccatorum remissionem adipisci.*

[29]) A. a. O. p. 665.

chen Gott den Menschen seinen Willen zu wissen gethan, und seinen Vertrag mit ihnen abgeschlossen hat.[30]

Aber es heisst doch oft genug in der Schrift, dass wir durch den Tod, das Blut Christi erlöst seien. — Allerdings, erwiedert F. Socinus, ist unsere Seligkeit durch Jesu blutigen Tod vermittelt; aber nicht sofern durch denselben, als eine Sühne, Gott erst hätte umgestimmt werden müssen, sondern sofern mittelst seines Todes Christus in den Himmel, in den Stand der Erhöhung eingegangen ist, und die Vollmacht erhalten hat, alle, die ihm gehorsam sind, von den Strafen ihrer Sünden zu befreien.[31] Dass nur um seines Gehorsams bis zum Tode willen Gott Christum auf diese Weise erhöht habe, bezeugt die Schrift ausdrücklich. Nicht als ob der menschliche Gehorsam Christi zugereicht hätte, auch nur für ihn selbst eine so überschwengliche Belohnung zu verdienen; sondern aus freier Gnade mit Rücksicht auf uns setzte ihm Gott diesen Preis,[32] und gnädige Rücksicht auf uns war

---

30) A. a. O. p. 666. Vgl. de Christo servatore P. I, c. 7. Bibl. I. 2, p. 134.

31) Ebendas. p. 676: *Christi obedientia usque ad mortem crucis ejusque sanguinis fusio — quamvis nec suo pretio nec ipsae per se effecerint, ut veniam peccatorum nostrorum adepti simus, illis tamen peractis ex decreto et benignitate Dei factum est, ut nos a poenis peccatorum liberati simus. Christus enim, cui nos servandos Deus dedit, per istam obedientiam et sanguinis sui fusionem plenissimam potestatem ab ipso Deo est consecutus, salutem reipsa nobis dandi, et ab omni miseria atque ab interitu, quae propriae peccatorum sunt poenae, nos penitus liberandi.* Praelect. theol. c. 19, p. 576: *Christus igitur per suum sanguinem in coelum ingressus est, ex quo aeternam liberationem* [Hebr. 9, 12] *est adeptus, non solum quia jam ipse in aeternum vivit, verum etiam quia nos quoque, qui ipsius membra sumus, ea potentia, quam ibi nactus est, a morte vindicabit et una secum in aeternum vivere faciet.*

32) Praelect. theol. c. 18, p. 573. c. 19, p. 575.

es auch, dass er zur Bedingung der Ertheilung dieses Preises an Jesum dessen blutigen Tod machte. Der Tod Jesu ist der augenfälligste Beweis der Liebe Gottes zu den Menschen, und das Unterpfand seines neuen Gnadenbundes mit denselben.[33] Sterben musste Jesus ferner, wenn er sollte auferstehen können; die Auferstehung aber war nothwendig, um in uns eine feste Hoffnung auf Unsterblichkeit, als den Preis unseres Gehorsams gegen Jesum, zu erwecken.[34] Doch der Tod an sich genügte nicht; es musste ein blutiger, schmach- und qualvoller Tod sein, damit wir durch die Leiden, die uns gerade um des Gehorsams gegen Christum willen am meisten treffen, nicht an unserer Hoffnung irre gemacht würden, sondern an ihm ein Beispiel hätten, dass eben dieser Leidensweg es sei, der zur Herrlichkeit führe.[35] Doch nicht allein für uns übrige dient Jesu leidensvoller Tod zur Ermunterung, selbst unter den grössten Widerwärtigkeiten den Pfad der Tugend einzuhalten: sondern auch Christum selbst hat er zum Vermittler unserer Seligkeit geschickter gemacht, der uns nun mit um so grösserer

---

[33]) F. Socin. de officio Christi themata, th. XXXVI: *Mors ejus manifeste nos certos reddit de ingenti et admirabili patris erga nos amore: unde etiam certi sumus, nos consequuturos quicquid in N. F. promissum est.* Vgl. Catech. Racov. q. 387.

[34]) Praelect. theol. a. a. O.: *Firmam enim immortalitatis spem in nobis Christi resurrectio, quae sine antecedente ejus morte esse non potest, potissimum gignit.*

[35]) Ebendas.: *Afflictionum — et calamitatum via est, per quam ad coelorum regnum et ad gloriam nos perducere decrevit Deus. — Oportuit igitur Christum non solum mori, sed atrocissima et ignominia plena morte occidi, ut inde postmodum ad gloriosam aeternamque vitam ac beatitatem perductus, nihil veri mali in ea via esse doceret, quam nobis praemonstraverat; et deinceps nulla quantumvis atroci et infami morte a spe immortalitatis ii, qui ipsi obediunt, demoveri possent.*

Sorgfalt und Bereitwilligkeit im Leiden stärkt und vom Uebel erlöst, da er an sich selbst erfahren hat, wie schwer es der menschlichen Natur fällt, dasselbe zu ertragen.[36]

Obschon hienach der Tod Jesu mit den begleitenden Umständen es uns wesentlich erleichtert, der seligen Unsterblichkeit uns würdig und theilhaftig zu machen: so kam es doch vor Allem darauf an, dass Christus durch seine Auferstehung und Erhöhung in den Stand gesetzt wurde, uns jene Güter wirklich zu ertheilen. Daher legen die Socinianer mehr Gewicht auf die Auferstehung Jesu als auf seinen Tod;[37] ja sie glauben, von hier aus noch einen besondern Einfall in das Gebiet der orthodoxen Lehre wagen zu können. Aus dem Worte des Apostels, 1 Kor. 15, 17: wäre Christus nicht auferstanden, so wären wir noch in unsern Sünden, ziehen sie den Schluss, dass unsre Sünden folglich noch nicht durch den Tod Jesu gebüſst gewesen sein können, weil es sonst zu ihrer Hinwegschaffung nicht noch der Auferstehung bedurft haben würde. Die ältere Kirchenlehre schwankte hier zwischen einem blos declaratorischen Werthe der Auferstehung als eines Beweises für die göttliche Natur Christi und als des Unterpfandes für unsre

---

[36]) Christ. rel. breviss. instit. p. 667. Dieselbe Vorstellung, aus Hebr. 4, 15, auch im orthodoxen System, s. z. B. Form. Concord. Sol. decl. VIII, 87.

[37]) Praelect. theol. c. 19, p. 576: *Resurrectio — (ut nobis quidem placet) multo majorem vim in nobis a peccato redimendis habet.* Catech. Racov. 267: *Hinc igitur perspicio, plus in resurrectione quam in Christi morte situm esse in nostrae salutis negotio? Hactenus sane, quatenus mors Christi inutilis et inefficax futura fuisset, nisi eam consecuta fuisset Christi resurrectio (quod tamen decreti divini respectu minime fuit possibile), quae mortem quoque illius mirum in modum animavit et efficacissimam in salutis nostrae negotio effecit.*

eigene künftige Auferstehung, und zwischen einer realen Besiegung des Todes durch dieselbe.[38] Allein für die göttliche Natur Christi — meint Faustus Socinus — könne seine Auferstehung schon desswegen keinen Beweis abgeben, weil auch wir, ohne doch einer solchen Natur theilhaftig zu sein, auferstehen sollen; überhaupt habe sie nicht blos gezeigt, was Christus schon war, sondern ihn zu etwas gemacht, das er vorher nicht war. In der andern Betrachtungsweise aber wird eine Vermischung zweier Standpunkte nachgewiesen: des Standpunkts der Satisfactionstheorie, in welcher folgerechterweise die Auferstehung gar keine Stelle fände, vielmehr die Sünde der Menschen durch den ewigen Tod des Erlösers abzubüfsen wäre; und der Vorstellung von einer Ueberwindung des Todes durch Christum, dem zu diesem Behufe ewiges Leben zukommen musste.[39] Dass unerachtet dieser höheren Wichtigkeit der Auferstehung dennoch nicht sie, sondern der Tod oder das Blut Jesu in der Schrift das Lösegeld für unsere Sünden heisst, erklärt sich nach F. Socinus einfach daraus, dass zu dieser Vergleichung die Auferstehung nicht ebensogut passte, weil der Auferstehende nicht wie der Sterbende etwas gibt, vielmehr empfängt. Gerade wie von demjenigen, welcher durch Erlegung der Feinde, aber nicht ohne von seinem eigenen Blute dabei zu vergiessen, den gefangenen Freund befreit, obwohl seine Verwundung an und für sich der Befreiung des Freundes eher hinderlich gewesen sein würde, dennoch bildlich gesagt werden kann, er habe den Freund durch sein Blut losgekauft: so wird auch von Christo, der uns mit Vergiessung seines Blutes von der Gewalt des Teufels befreit hat,

---

[38] Vgl. z. B. mit Calvin, II, 16, 13. Quenstedt, III, p. 379.
[39] F. Socin. Praelect. theol. c. 18, p. 571 f.

gesagt, er habe uns durch sein Blut erkauft; unerachtet sein Blut oder sein Tod für sich, ohne die darauf gefolgte Auferstehung, keine Kraft gehabt haben würde, uns von der Sünde und deren Folgen zu befreien. [40]

Erinnern wir uns hier an die drei Aemter, in welche die protestantische Kirchenlehre den Inhalt der erlösenden Thätigkeit Christi zerfällt, so legten die Socinianer nicht wie die ältere Kirche auf das hohepriesterliche, sondern auf das prophetische und königliche den Hauptnachdruck. Wenn sie es für die beiden eigenthümlichen Vorzüge der christlichen Religion erklären, dass erstlich der Stifter keiner andern so vollkommene Lehren und so hohe Verheissungen nicht blos vorgetragen, sondern auch durch Beispiele und Schicksale bekräftigt habe; und dass zweitens in keiner andern Religion der Stifter zugleich mit der Macht ausgerüstet sei, was er verheissen, auch wirklich zu ertheilen: [41] so ist durch Letzteres der Inhalt des königlichen Amtes nach socinianischer Auffassung, durch Ersteres der des prohpetischen angegeben, das hohepriesterliche aber fällt mitten durch. Auch den Tod Jesu, für die altkirchliche Theorie den Mittelpunkt des hohepriesterlichen Amtes, stellen die Socinianer nicht nur unter den Gesichtspunkt des prophetischen, was die orthodoxe Lehre gleichfalls nach einer Seite hin thut, sondern sie machen diese Auffassung als die einzig mögliche, mit Ausschliessung aller andern, geltend. Dennoch sprechen auch sie von einem Hohepriesterthum Christi; aber sie bevorworten gleich, dass darunter nicht der vorübergegangene Act der Aufopferung am Kreuze zu verstehen sei, sondern es habe

[40]) Ebendas. p. 576.

[41]) F. Socin. de auctoritate s. scripturae, B. Fr. Pol. I, p. 272.

erst nach der Erhöhung Christi seinen Anfang genommen, und daure nun beständig fort, sofern Christus für uns vor dem Vater erscheine, und Alles vollbringe, was erforderlich ist, um uns von der Sünde und deren Strafe zu befreien: [42]) also, wie es scheint, nur *a parte ante* verkürzt, dasjenige, was die Protestanten als *intercessio* zum zweiten Theile des hohenpriesterlichen Amtes machten. Wenn aber der Rackauer Katechismus diess näher so erklärt, von den Sündenstrafen befreie uns der erhöhte Christus, sofern er durch die ihm von Gott verliehene Macht uns beständig schütze, und den göttlichen Zorn gleichsam von uns abwehre; von der Sünde selbst aber, indem er an seiner Person uns zeige, was der erreichen könne, der vom Sündigen absteht: [43]) so gehört Letzteres ebenso offenbar zum prophetischen Amte, wie Ersteres zum königlichen, und für das hohepriesterliche bleibt nichts Eigenthümliches mehr übrig. Namentlich vom königlichen, auf dessen Seite es schon durch die Gleichheit der Zeit und des Zustandes, von welchem aus es nach socinianischer Vorstellung geübt wird, herüberfällt, lässt es sich nur in der Abstraction etwa in der Art unterscheiden, wozu Christus als König die Macht hat, dazu habe er als Hoherpriester auch den guten Willen. [44]) Wesswegen

---

[42]) F. Socin. christ. rel. breviss. instit. p. 664: *Dico igitur, Christi oblationem, qua expiata peccata nostra fuisse dicuntur, non in cruce per ipsam ibidem sanguinis sui fusionem peractam fuisse, quemadmodum vulgo existimant, sed in coelo et per sui ipsius ibi coram Deo pro nobis, ut sic dixerim, praesentationem.* Vgl. Catech. Racov. q. 477.

[43]) Catech. Racov. q. 479 (bei Winer, comparat. Darstellung, S. 75).

[44]) F. Socin. de officio Christi themata, XLVII f. (Bibl. I, p. 777): *Quod ad munus Christi sacerdotale attinet, id quidem non reipsa, sed tamen per viam intellectus, a regio ipsius munere distinguimus. — Cernimus enim, quod non tantum possit, sed etiam velit*

denn auch manche Socinianer nur zwei Aemter Christi, das prophetische und das königliche, zählen.[45])

Hienach theilen sich in das Werk der Erlösung Gott, Christus und der Mensch so, dass Gott dem Menschen seine Bereitwilligkeit, ihm die Sünden zu vergeben, sammt den Bedingungen dieser Vergebung, durch Christum ankündigen und verbürgen lässt; der Mensch durch Besserung sich der Gnade würdig macht; und endlich Christus ihm in göttlicher Vollmacht zum wirklichen Genusse derselben verhilft. Der eigentliche Inhalt dieser göttlichen Gnade aber — diess muss hier schliefslich noch in's Auge gefasst werden — ist nach socinianischer Lehre die Unsterblichkeit. Da der Mensch seiner Natur nach an Seele und Leib sterblich ist, und im Tode sein ganzes Wesen sich auflöst, so kann ihm ewige Fortdauer nur durch Gottes Gnade zu Theil werden, indem ihn Christus dereinst vom Tode auferwecken wird. Das Christenthum ist den Socinianern die Religion der Unsterblichkeit,[46]) Christus der Geber derselben, in ihrer Ertheilung besteht die Vergebung der Sünden, wie in ihrer Verweigerung die Strafe derselben besteht.[47]) Und an diesem Punkte trifft F. Socinus unerwarteterweise mit denjenigen zusammen, welche behaupteten, auch ohne die Sünde würde der Sohn Gottes Mensch geworden, oder im Sinne des

---

nobis perpetuo opitulari. Catech. Racov. q. 476: *Quemadmodum pro regis munere potest nobis in omnibus nostris necessitatibus subvenire: ita pro munere sacerdotali subvenire vult ac porro subvenit.*

[45]) Z. B. Ostorod, Unterrichtung (bei Marheineke, institut. symbol. p. 199 f.).

[46]) Im Fragment. Catech. prioris (I, p. 679) definirt F. Socinus die christliche Religion als *rationem et viam ad immortalitatem contendendi et aspirandi.* Vgl. die Summa rel. christ. (I, 281) u. a. St.

[47]) S. F. Socini ad defens. Fr. Puccii resp. I, 2, p. 341 f. Vgl. Bengel, in Süskind's Magazin, XVI, S. 136 f.

socinianischen Systems, der Mensch Christus zu göttlicher Macht und Würde erhöht worden sein: sofern nämlich die Unsterblichkeit, welche dem Menschen auch vor der Sünde fehlte, Gott ihm jedenfalls durch die Vermittlung Christi ertheilt haben würde. Freilich war es eigentlich die Sorge für die Aufrechthaltung der menschlichen Freiheit, welche die Socinianer zu dieser Behauptung trieb: sofern, wenn doch in der Schrift die Sendung Christi von Ewigkeit her beschlossen heifst, er aber nicht gesendet worden wäre ohne die Sünde, dann auch die Sünde nothwendig gewesen zu sein schien. [48])

Diesem gefährlichen Angriff auf die kirchliche Versöhnungslehre trat Hugo Grotius in einem berühmt gewordenen Werke entgegen: aber er musste sich begnügen, mehr nur den Schein als die Sache selbst gerettet zu haben. Dass Gott das Recht habe, Sünden ungestraft zu lassen, dieses Allgemeine räumte er den Socinianern ein. Meinten nun aber diese, von Gottes Güte ohne Weiteres erwarten zu dürfen, dass er diess den Menschen gegenüber auch wirklich thun werde, sofern sie ihn nämlich als blos persönlich beleidigten, oder als Gläubiger betrachteten, dem die Erlassung der Schuld nicht nur frei, sondern selbst wohl anstehe: so fand Grotius diese Auffassung, und damit auch jene Folgerung, irrig. Wie überhaupt das Recht zu strafen nicht dem beleidigten Theil oder dem Gläubiger, sondern einzig dem Regenten zustehe, so sei auch Gott in Bezug auf die Bestrafung der menschlichen Sünden wesentlich als Regent zu betrachten. [49])

---

[48]) Praelect. theol. c. 10. p. 549.

[49]) Hugo Grotius, defensio fidei catholicae de satisfactione Christi c. 2 (p. 34. ed. 1730): *Poenas infligere, aut a poenis aliquem liberare, quem punire possis, quod justificare vocat scriptura, non est*

Auch als solchem spricht ihm GROTIUS das Recht, die Strafdrohung 1 Mos. 2, 17. unerfüllt zu lassen, nicht im Allgemeinen ab, sofern alle positiven Gesetze relaxabel seien; frage es sich nun aber im einzelnen Falle, ob die Strafe vollzogen oder erlassen werden solle, so hänge diess nicht von dem blos persönlichen Willen des Regenten, sondern von der Rücksicht auf das gemeine Beste ab, das allein der Zweck aller Strafen sei. [50]) Falls nun die Vollziehung der Strafe eine so zerstörende Wirkung auf das Wohl der regierten Gemeinschaft hat, wie die Verhängung der ewigen Verdammniss über alle Menschen unstreitig gehabt haben würde: so ist freilich nach GROTIUS die Schicklichkeit eines Straferlasses höchst dringend indicirt. Doch nun darf andererseits auch die Erlassung der Strafe so wenig als deren Vollziehung dem allgemeinen Besten zuwiderlaufen. Offenbar aber, wenn Verbrechen ungestraft bleiben, so ist die Folge, dass man sich weniger daraus macht, solche zu begehen: und besonders, wenn sie ausdrücklich unter Androhung einer Strafe verboten waren, bringt die Nichtvollziehung der letzteren das Gesetz in Missachtung; Zucht und Ordnung, auf denen doch das Wohl der Gesellschaft beruht, kommen in Gefahr, sich aufzulösen. [51]) Was war also zu thun, wenn

---

nisi rectoris, qua talis — ut puta in familia patris, in republica regis, in universo Dei. — Unde sequitur, omnino hic Deum considerandum ut rectorem.

[50]) A. a. O. 5, p. 71: *Ratio (cur rectori relaxare legem non liceat, nisi causa aliqua accedat, si non necessaria, certe sufficiens) — est, quod actus ferendi aut relaxandi legem non sit actus absoluti dominii, sed actus imperii, qui tendere debeat ad boni ordinis conservationem.* 2, p. 41: *Poena enim omnis propositum habet bonum commune.*

[51]) 5: *Omnis peccati impunitas per se hoc habet, quod efficit, ut peccata minoris aestimentur; sicut contra ratio expeditissima arcendi a peccato est formido poenae. — Ergo prudentia quoque hoc nomine*

die Erlassung der Strafe dem wahren Wohle der Menschheit gefährlich werden konnte, die Vollziehung aber es gar vernichten musste? Es bemerken — antwortet Grotius — die Rechtsgelehrten, die über Relaxation der Gesetze geschrieben haben, die beste Art derselben sei diejenige, mit welcher ein Tausch (*commutatio*) oder Ersatz (*compensatio*) verbunden sei; weil auf diese Weise dem Ansehen des Gesetzes am wenigsten Eintrag, und dem Grunde, aus welchem es gegeben ist, einigermafsen Genüge geschieht: wie wenn einer statt eines Gegenstandes, den er bei Strafe herauszugeben hatte, dessen Werth bezahlt, und sofort ungestraft bleibt. Statt Desselben (*idem*) wird hier Ebensoviel (*tantundem*) gegeben; wovon ja Eins dem Andern sehr nahe liegt. Hiemit stehen wir noch auf dem Boden der dinglichen Schuld, für welche die Rechtmäfsigkeit einer solchen Vertauschung unbestritten ist: aber sie findet — fährt Grotius fort — nicht blos bei Sachen, sondern auch in Bezug auf Personen statt, wenn es ohne Beeinträchtigung der andern geschehen kann. Denn wesentlich, meint er, sei bei der Strafe nur, dass sie in Folge der Sünde, nicht aber, dass sie gerade über denjenigen verhängt werde, welcher die Sünde begangen hat. Das ist es ja aber eben, was die Socinianer geläugnet, und mit besseren Gründen geläugnet hatten, als diejenigen sind, durch welche es Grotius zu halten sucht, indem er sich für die Rechtmäfsigkeit der Bestrafung Unschuldiger an der Stelle von Schuldigen auf Beispiele in der Schrift [aber nicht im Worte Gottes!], auf das Stillschweigen der Natur oder Vernunft [wenn man ihr den Mund zuhält!], und auf den

---

rectorem ad poenam incitat. Augetur praeterea causa puniendi, ubi lex aliqua publicata est, quae poenam minatur. Nam tunc omissio poenae ferme aliquid detrahit de legis auctoritate apud subditos.

consensus gentium [*barbararum!*] beruft. [52]) Warum also Christus für die Menschheit sterben musste und wollte, davon war der Grund, dass Gott nicht gerathen fand, den Menschen ihre Sünden zu vergeben, ohne zugleich ein Strafexempel, und zwar ein recht auffallendes, daher an seinem eigenen Sohne, zu statuiren. [53]) Dadurch, meint Grotius, habe Gott sowohl von seinem Hass gegen die Sünde, als von seiner Liebe zu uns, den stärksten Beweis gegeben. Da Gott — so müsse man jetzt schliefsen — nicht einmal den Reuigen ihre Sünden vergeben wollte, wenn nicht Christus in die Strafe eintrat: um wie viel weniger wird er die Unbufsfertigen unbestraft lassen. [54]) Aber der wahre Schluss wäre vielmehr: wenn Gott zwischen Schuldigen und Unschuldigen so wenig Unterschied macht, dass er Christum trotz seiner Unschuld strafte: so dürfen wir getrost sein: vielleicht wird er ebenso umgekehrt uns trotz unserer Sünden noch belohnen! Das über einen Unschuldigen verhängte Leiden kann nicht Abschreckung von der Sünde zur Wirkung haben, da es ja eben kein Sünder ist, den es trifft; und die Grotius'sche Kategorie eines Strafbeispiels ist auf den Tod Jesu weit weniger anwendbar als die kirchliche eines stellvertretenden Leidens (sofern dessen Zulässigkeit einmal vorausgesetzt wird), da dieses zum Subject einen Unschuldigen fordert, wie nach kirchlicher Vorstellung

---

[52]) S. bei Baur, Versöhnungslehre, S. 417. f. — Da ist der Beweis von Buddeus noch besser (III, 2, 38, p. 823): die Frage, ob es gerecht gewesen, dass Christus für die Menschen genugthat, sei desswegen thöricht, weil im Verneinungsfalle das *absurdum* herauskäme, Christus habe, indem er der göttlichen Gerechtigkeit genugthat, ungerecht gehandelt, d. h. der göttlichen Gerechtigkeit nicht genuggethan!

[53]) Bei Baur, a. a. O. S. 434.

[54]) Ebendas. S. 418.

Christus war, jenes aber einen exemplarisch Schuldigen, was er auch nach Grotius nicht war.

Diese Theorie des Hugo Grotius pflegt man durch den Begriff der Acceptilation zu bezeichnen:[55]) aber ihr Urheber will davon nichts wissen; vielmehr behauptet er, es habe eine wirkliche *satisfactio* stattgefunden, die er zwischen die *solutio* auf der einen Seite und die *acceptilatio* auf der andern in die Mitte stellt. *Solutio* sei nach juridischem Sprachgebrauche die Entrichtung ganz derselben Sache durch den Schuldner oder einen andern, womit Gläubiger und Richter sich ohne Weiteres zufrieden geben müssen; so dass die *solutio* allerdings die *remissio* ausschliesse, was F. Socinus irrig von der *satisfactio* behauptet habe. Diese sei die Bezahlung von etwas Anderem als man schuldig war, und hiebei komme es dann erst auf den Gläubiger an, ob er sich diesen Tausch gefallen lassen wolle; zur *satisfactio* also müsse, um sie gültig zu machen, noch die *remissio* hinzutreten. Wogegen die *acceptilatio* darin bestehe, dass der Gläubiger ohne alle Rücksicht auf eine erhaltene Vergütung sich für befriedigt erkläre.[56]) Allein auf den juridischen Sprachgebrauch kam es hier gar nicht an; die Kirche hatte einmal unter *satisfactio* dasjenige verstanden, was Grotius unter *solutio* verstand: dachte er sich etwas Anderes dabei, so war er von der kirchlichen Lehre abgewichen; und sah er in der Leistung Jesu nicht dasselbe, was die Menschen hätten leisten sollen, nur durch einen Andern geleistet, mithin kein vollständiges Aequivalent, so fällt seine Vorstellung unter die Kategorie der Acceptilation, oder einer Genehmhaltung ohne objectiven Grund in der innern Hinlänglichkeit der

---

[55]) Z. B. Hase, Dogmatik, S. 328.

[56]) S. Baur, a. a. O. S. 427 f.

geleisteten Genugthuung.[57]) Hier sucht sich GROTIUS durch einen Winkelzug zu helfen. Ob er gleich nur von einem *aliquid* spricht, das Christus für uns gegeben habe, so will er es doch nicht Wort haben, dass durch Christum weniger, als an sich hinreichend war, für uns bezahlt worden sei: nur insofern habe er etwas Anderes bezahlt, als er, welcher bezahlte, ein Anderer war, als diejenigen, welche eigentlich hätten bezahlen sollen.[58]) Allein ob durch die Leistung Christi die Schwere unserer Sünden schon an sich oder nur durch Nachhülfe der göttlichen Güte aufgewogen worden sei, diese Frage kann bei GROTIUS im Grunde nicht entstehen, da nach seiner Theorie Christus vielmehr gar keine Genugthuung geleistet hat. Denn nach ihm war der Tod Jesu nicht eine (vollständige oder unvollständige) Befriedigung der göttlichen Gerechtigkeit, sondern eine Mafsregel seiner Regentenweisheit: nicht schon begangene und noch zu begehende Sünden sollte er gutmachen, sondern von künftig zu begehenden abschrecken. So fällt die GROTIUS'sche Theorie in ihrem Grunde mit der SOCINischen zusammen: beide lassen durch den Tod Jesu nur einen moralischen Eindruck auf die Menschen bezweckt werden; mit dem einzigen Unterschiede, dass, wie BAUR sich ausdrückt, dieses moralische Moment von GROTIUS negativ, von SOCIN aber positiv aufgefasst wird, sofern nach dem letzteren die moralische Wirkung des Todes Jesu auf der sittlichen Gesinnung

---

[57]) So definirt BAUMGARTEN, Polemik, II, S. 22. die Acceptilation. Sie ist der engere Begriff, Acceptation aber der weitere, der jede Art von Genehmhaltung einer Genugthuung in sich fasst, sowohl, wie bei DUNS SCOTUS, einer objectiv ungenügenden, als auch einer objectiv zulänglichen, in welchem Sinne die orthodoxen Theologen eine Acceptation der Genugthuung von Seiten Gottes zugaben, die Acceptilation aber verwarfen.

[58]) Bei BAUR, S. 425 f.

beruht, welche Jesus in seinem Tode bewiesen hat, nach dem erstern aber auf der Darstellung der Strafe, welche den Sündern gebührte. [59] Nur ist hierin nicht mit dem genannten Theologen eine Verbesserung, sondern vielmehr eine Verschlechterung der socinianischen Theorie zu finden; denn ein Beispiel moralischer Gesinnung kann der Tod eines Rechtschaffenen in allewege sein, ein Strafexempel aber auf keine Weise.

Während so ihr diplomatischer Parteigenosse, indem er sich den Worten nach ganz an der kirchlichen Seite halten wollte, in der That an die socinianische anstreifte: suchten spätere Arminianer zwischen beiden Seiten einen wirklichen und ehrlichen Mittelweg. [60] Offen verwarfen sie mit den Socinianern, und zum Theil aus den gleichen Gründen, [61] die kirchliche Lehre von einer Satisfaction, einer vollständigen Genugthuung, die Christus in seinem Leben und Tode Gott geleistet habe; aber eben so wenig genügte ihnen die socinianische Theorie, welcher sie namentlich alle diejenigen Stellen des N. T., in welchen Christus als Hoherpriester und Opfer bezeichnet wird, sein Leben ein Lösegeld für Viele heisst u. dgl., entgegenhielten. [62] Ein Priester mit seinem Opfer hat nicht blos, wie ein Prophet oder König, in göttlicher Vollmacht auf die Menschen zu wirken, sondern bei Gott hat er für die Menschen etwas auszuwirken, nämlich Gnade und Sündenvergebung. [63] Andererseits jedoch — diess

---

59) A. a. O. S. 431 f.

60) Sie bezeichnen selbst ihre Theorie als eine, *quae inter duas hasce extremas media est.* Limborch, III, 22, 1.

61) Die arminianischen Stellen sind oben mit den socinianischen gelegentlich beigebracht worden.

62) Limborch, III, c. 20.

63) Ders. a. a. O. §. 3.: *Non itaque regnum Christi cum ipsius*

bemerkten die Arminianer gegen die altkirchliche Lehre — liegt im Begriffe weder des Opfers noch des Lösegeldes ein völlig gleicher Werth derselben mit der Schuld oder dem Elende, wovon oder woraus sie befreien sollen; sondern das Opfer ist eine Gabe, nach deren Entgegennahme Gott die Schuld umsonst erlässt; und ebenso bestimmt sich das Lösegeld nach dem Belieben dessen, der den Loszukaufenden in seiner Gewalt hat.[64]) So war auch der Preis, den Christus für uns entrichtete, nach des Vaters Wohlgefallen festgesetzt: Christus litt nicht das Gleiche, was wir zu leiden gehabt haben würden, da wir ungleich grösseres Leiden verdient hatten: aber weil er selbst unschuldig ein an sich immerhin schweres Leiden auf sich nahm, war diess ein Gott so angenehmes Opfer, dass er sich dadurch bewogen fand, uns zu begnadigen.[65]) Insofern kann man das Leiden Christi wohl auch eine Genugthuung und eine stellvertretende Strafe nennen, da Christus durch Uebernahme desselben uns nach Gottes

---

sacerdotio confundendum est. Rex perinde ut propheta minister Dei est, mandata vicemque Dei gerens apud homines. Sacerdotis autem actio tota pro hominibus occupatur apud Deum, und zwar, nach 19, 3, *ut eum propitium reddat hominibus.* Daher werden die drei Aemter Christi (24, 1) so unterschieden: *Prophetae est, salutem annunciare; sacerdotis, impetrare; regis, vere, actu, eam conferre.* Vgl. hiemit die socinianische Begriffsbestimmung, oben, Anmerkung 44.

[64]) A. a. O. 21, 6: *Sacrificia — non sunt plenariae pro peccatis satisfactiones, sed illis peractis conceditur gratuito peccati remissio.* 8: *Redemtionis pretium constitui solet pro libera aestimatione illius, qui captivum detinet.*

[65]) Ebendas.: *Ita — pretium, quod Christus persolvit, juxta Dei patris aestimationem persolutum est.* 22, 2: *Non quod nos eandem specie poenam praecise meriti fuerimus; meriti enim sumus multo graviorem, maledictionem aeternam; sed quia ipse innocens hanc in se ultro suscepit, fuit sacrificium Deo patri adeo gratum, ut eo nos in gratiam recipere permotus sit.*

Willen von der Strafe befreit, und so viel gethan hat, als seinem Vater beliebte, zur Begütigung über unsre Sünden zu verlangen.[66]

Hiemit hatten sich die Arminianer auf den Standpunkt des Duns Scotus zurückgestellt, dessen Acceptilationstheorie ihnen als die richtige Mitte zwischen der Satisfactionslehre der Kirche und der socinianischen Läugnung jeder versöhnenden Wirkung des Todes Jesu erschien. Vielmehr jedoch ist sie eine halbe Maſsregel, mit allen Gebrechen einer solchen. Hatte Christus keine unendliche Genugthuung zu leisten, — fragten lutherische Dogmatiker mit Recht — wozu dann seine göttliche Natur? war es dann nicht an einem bloſsen Menschen genug?[67] Wie daher schon Duns Scotus, ohne die Gottheit Christi läugnen zu wollen, doch im Versöhnungswerke seine Menschheit beinahe für sich wirken liess, und die Nothwendigkeit seines Todes mit ganz menschlichem Pragmatismus erklärte: so nehmen auch die Arminianer hier ganz wieder dieselbe Stellung, die uns von der Dreieinigkeitslehre her noch erinnerlich ist. Dass das Opfer des Einen Christus zur Sühne für so viele Sünden hinreichte, hatte seinen wesentlichen Grund zwar lediglich in dem göttlichen Willen: doch kam auch die Würde Christi als des Sohnes Gottes, ja als selbst Gottes, in Betracht; denn ob er gleich blos an seiner menschlichen Natur litt, so kann doch vermöge der Einheit der Person auch

---

[66]) A. a. O.: *Atque hoc sensu Dominus morte sua patri pro nobis satisfecisse, nobisque justitiam meritus esse dici potest, quatenus satisfecit non rigori justitiae divinae, sed voluntati Dei justae simul ac misericordi, omniaque peregit, quae ad nostri reconciliationem a Deo requisita sunt.*

[67]) Buddeus, IV, 2, 37: *Ejusmodi sane satisfactio cum ab eo etiam proficisci potuerit, qui nudus homo est, non video, quid Socinianos magnopere impedire debeat, quo minus eam admittant.*

von Leiden und Tod des ewigen Sohnes Gottes gesprochen werden. Indess, nehmen wir Christum auch nur als Menschen, so bleibt seiner Person immer noch eine so hohe Würde, dass er über alle anderen Menschen weit hinausragt. Auch als bloſser Mensch heisst er ja in der Schrift Gott, in dem oben[68]) bestimmten Sinne: und diese seine blos menschliche Würde sollte nicht zur Erlösung der Menschen ebensowohl hinreichen, als gegen Einen Fürsten oder Officier seines Ranges wegen viele gemeine Gefangene ausgewechselt werden?[69]) Behalten sich hier die Arminianer den Ausweg auf das socinianische Gebiet fast mit ausdrücklichen Worten vor, so werden sie auf dasselbe auch noch von einer andern Seite hingedrängt. Kann Gott den Menschen einen Theil ihrer Schuld, oder einige Sünden ohne Genugthuung vergeben: warum nicht alle oder das Ganze? Die Genugthuung kann nur entweder als volle nothwendig sein, oder ist sie ganz überflüssig.[70]) Doch diese negativen Consequenzen der socinianisch-arminianischen Lehre sollten sich erst in der grösseren Gemeinschaft der älteren protestantischen Kirchen vollständig entwickeln, in welche sie aber nur sehr allmählig Zugang fand.

Zunächst ist es ein einzelner Punkt der kirchlichen Theorie, in dessen Tadel einige Stimmen aus der evangelischen Kirche unabhängig, ja zum Theil noch vor den Socinianern, mit diesen überein kamen. Die Lehre vom thuenden Gehorsam war es, welche als der jüngste Weisheitszahn der orthodoxen Theorie zuerst

---

68) I. Band, §. 32.

69) Limborch a. a. O. 22, 5.

70) Buddeus, a. a. O.: *Porro, si Deus quaedam sine expletione seu satisfactione remittere potuit, ecquid obstabit, cur non omnia potuerit? Cadet ergo necessitas satisfactionis.*

von innen heraus anbrüchig wurde. Schon ehe diese Lehre in der Concordienformel festgestellt war, hatte unter den Lutheranern KARG behauptet, Christus habe für uns blos gelitten, den Gehorsam gegen das Gesetz aber, den er während seines Lebens bewies, habe er für sich selbst geleistet, um ein unbeflecktes und Gott wohlgefälliges Lamm sein zu können: aber PARSIMONIUS musste widerrufen.[71] Wichtiger wurde zu Anfange des folgenden Jahrhunderts der ausdrückliche Widerspruch, welchen der reformirte Theologe PISCATOR gegen den thuenden Gehorsam einlegte,[72] und der anderthalbhundert Jahre später von TÖLLNER aus der lutherischen Kirche in einer Weise erneuert wurde, die auch den leidenden Gehorsam, und damit die ganze kirchliche Versöhnungslehre, miterschütterte.[73] Denn wenn TÖLLNER gegen den ersteren einwendet, der fremde Gehorsam könne nicht helfen, sondern nur der von jedem Einzelnen selbst geleistete: so gilt dasselbe offenbar auch von der an einem Andern vollzogenen Strafe.[74] Zwar behauptete TÖLLNER, mit der Zurechnung des leidenden Gehorsams verhalte es sich ganz anders, als mit der des thätigen. Könne nämlich der Zweck der göttlichen Gebote wie der göttlichen Strafen nur sein, den Menschen sittlich, und dadurch glückselig, zu machen: so werde durch die Erfüllung der Gebote nur

---

71) S. BAUR, a. a. O. S. 353.

72) Bei BAUR, S. 352 ff.

73) In der Schrift:, Der thätige Gehorsam Christi untersucht. Auszüge s. bei BAUR, S. 478 ff.

74) HENKE, lineamenta, p. 147: *Verum argumenta quaedam, quibus in hac quaestione plurimum dederunt* (Theologen wie TÖLLNER), *aeque valent in causa expiationis, seu poenarum peccati perpessionis vicariae. — Nam, quod dicunt, — recte agendi voluntatem, intestinam cum legibus divinis consensionem — contribuere cuiquam, qui ille careat, id plane absonum esse: idem et dici potest de poenis vicariis.*

derjenige sittlich und mithin glückselig, der sie selbst erfülle: wogegen die an dem Einen vollzogene Strafe auch zur Besserung und Beglückung Anderer, die selbst von der Strafe verschont bleiben, beitragen könne. Allein hiemit ist auch für den leidenden Gehorsam der kirchliche Boden verlassen: der Tod Jesu ist nicht mehr Genugthuung für vergangene und künftige Sünden, sondern nur von künftigen soll er abschrecken: und so kommt er den Menschen nur als Beispiel zu Gute: was dann auch der thuende Gehorsam kann.

Gelangte man auf diesem Wege immer mehr zur Einsicht, dass die Sündenvergebung nicht auf dem Wege einer Uebertragung von Schuld und Verdienst zu bewerkstelligen ist: so fragte sich weiter, ob denn, auch abgesehen hievon, Sündenvergebung überhaupt nur möglich sei. Unter dieser hatte man von jeher die Aufhebung der übeln Folgen verstanden, welche Gott vermöge seiner Gerechtigkeit mit der Uebertretung seiner Gebote verknüpft hat; und zwar dachte man vor Allem an diejenigen unter diesen Folgen, welchen der Sünder im künftigen Leben entgegensieht, an die ewige Verdammniss, die man in der göttlichen Drohung 1 Mos. 2, 17. zu finden glaubte. Nun aber fing man an, den Begriff der göttlichen Strafen zu analysiren, und zwischen natürlichen und willkürlichen oder positiven, und innerhalb beider Kreise wieder zwischen physischen und moralischen, oder äusseren und inneren, zu unterscheiden.[75] Die natürliche Strafe der Sünde ist schon in diesem Leben theils innerlich das Gefühl der Störung des geistigen Lebens, das Missfallen des Gewissens; theils äusserlich Krankheit,

---

[75]) S. I Band, S. 600 ff.

Armuth, Verachtung u. dgl.: und diese Art der Sündenstrafen fand man durch Christum weder in der Wirklichkeit aufgehoben, noch konnte man ihre Aufhebung für zweckmässig halten, da mit ihnen sehr kräftige Antriebe zur Besserung hinwegfallen würden; noch auch nur für möglich, wenn doch Gott nicht die von ihm selbst gesetzte Weltordnung könne zerreissen und für unvollkommen erklären wollen.[76]) Nun aber meinten die Vertheidiger des alten Systems, mit diesen blos natürlichen Strafen könnte Gott nicht ausreichen: um die Sünder nachdrücklicher zu schrecken, und dadurch die moralische Ordnung aufrecht zu erhalten, müsse er überdiess noch willkürliche Strafen in Anwendung bringen, d. h. theils in diesem Leben allerhand ausserordentliche Unglücksfälle, die sich durch natürliche Folge nicht aus ihrem Betragen ergeben würden, auf die Häupter der Sünder lenken (wobei man besonders der A.T.lichen Beispiele von Sodom und Gomorrha u. dgl. sich bediente), theils und hauptsächlich im künftigen Leben zu den inneren Qualen des Bewusstseins noch besondere äussere Peinigungen fügen: und eben diese positiven und willkürlichen Strafen könne und wolle Gott um Christi willen den Menschen erlassen.[77]) Allein, wenn doch positive Strafen, wie diese Lehrer ausdrücklich versichern, ein unentbehrliches Mittel in der Hand Gottes sind, der Macht und Verbreitung der Sünde zu wehren: wie mag er sich dieses Mittels dem Sünder gegenüber selbst wieder begeben? Strafen, erwiederte man, seien nicht immer das geeignetste Mittel zur Beförderung der sittlichen Gesinnung, und daher werden sie in allen

[76]) So Steinbart, Löffler u. A., bei Baur, S. 508 ff.

[77]) So Seiler, bei Baur, S. 532 ff.; ferner Döderlein, instit II, p. 114 ff. 424; Reinhard, Dogm., S. 411 f.

denjenigen Fällen aufgehoben, in welchen Begnadigung voraussichtlich wirksamer zur Besserung sei.[78])

Gut, wurde von der andern Seite entgegnet, Gott wird die willkürlichen Strafen erlassen, sobald ihr Zweck, die Besserung, erreicht ist; aber diess wird er dann ganz von selbst thun, und es braucht nicht erst einer fremden Genugthuung, um ihn dazu geneigt zu machen. Und wer sagt uns denn überhaupt, dass es ausser den natürlichen Strafen, die Gott mit der Sünde ein für allemal verknüpft hat, noch besondere, willkürliche, gibt? Offenbar ist diese ganze Vorstellung nur aus einer unvollkommenen, ja unwürdigen, Idee von Gott, als einem menschenartigen Herrscher, hervorgegangen.[79]) Ist schon ein menschlicher Staatsorganismus desto unvollkommener, je mehr er ein unmittelbares Eingreifen des Regenten in den Gang der Verwaltung und Rechtspflege nothwendig macht: so ist um so mehr in dem göttlichen Organismus der Welt eine Einrichtung vorauszusetzen, kraft deren mit jedem Vergehen von selbst schon die angemessene und zureichende Strafe verbunden ist. Fallen somit die willkürlichen göttlichen Strafen auch ohne den Tod Jesu als blofse Einbildung von selbst hinweg, und gestehen von den natürlichen die Vertheidiger des alten Systems selbst zu, dass sie hinwegzunehmen Christus nicht im Stande gewesen sei:[80]) so bleiben überhaupt keine Sündenstrafen mehr übrig, deren Aufhebung eine Wirkung des Todes Jesu sein könnte. Von den natürlichen mildern sich die innern mit der Besserung, welche auch von den äussern manche aufzuheben, oder doch zu

78) Seiler, a. a. O.

79) Löffler und Steinbart, bei Baur, S. 518.

80) Reinhard, a. a. O.

bewirken im Stande ist, dass sie nicht mehr als Hemmungen, sondern als Stoff zu sittlicher Gestaltung, empfunden werden: sofern mithin Besserung mancher Menschen die Wirkung des Todes Jesu ist, so mag von demselben insofern gelten, dass er Sündenvergebung wirke, aber nicht unmittelbar, wie die Kirche lehrte, sondern mittelst der Besserung.[81])

Von diesem für die kirchliche Versöhnungslehre negativen Ergebnisse, bei welchem der Rationalismus vordringend und ausdrücklich, der Supranaturalismus, wenn auch abwehrend und mit möglichster Beibehaltung der kirchlichen, oder wenigstens der biblischen Ausdrücke, doch der Sache nach gleichfalls angekommen war, suchte SCHLEIERMACHER wieder umzulenken; wie er denn auch die Eintheilung der Thätigkeit Christi in die drei Aemter, die seit ERNESTI's Angriff[82]) immer mehr aus den Dogmatiken verschwunden war, zurückführte. Sollte die erlösende Wirksamkeit Christi auf uns durch die Besserung oder allmählige Vervollkommnung vermittelt sein, so müssten wir, meint SCHLEIERMACHER, auf Erlösung im eigentlichen Sinn verzichten, weil in dem Bewusstsein der zunehmenden Vollkommenheit das der Sünde, wenn auch als abnehmender, immer noch mitenthalten ist. Mit einem solchen aus Sünde und Gnade gemischten Bewusstsein aber könne der Christ sich nicht begnügen; sondern er suche und finde bei dem Erlöser Aufnahme in die Gemeinschaft schlechthin kräftigen Gottesbewusstseins und ungetrübter Seligkeit.[83]) Allein wenn doch auch nach SCHLEIER-

---

[81]) S. WEGSCHEIDER, instit. §. 140 f. und die daselbst angeführten Schriftsteller.

[82]) ERNESTI, dissert. de officio Christi triplici. Vgl. DÖDERLEIN, instit. II, p. 507 ff.; HENKE, lineam. p. 148 ff.

[83]) SCHLEIERMACHER, der christliche Glaube, II, §. 100 f.

macher diese unsere Vereinigung mit Christo sich in der Erscheinung nur allmählig entwickelt,[84]) so muss auch er sich mit dem Bewusstsein wachsender Vollkommenheit begnügen, und sein für sich vollkommener Christus hilft ihn für den wirklichen Zustand des Einzelnen nicht mehr, als den Rationalisten sein Ideal der menschlichen Bestimmung, oder den speculativen Theologen seine Idee der Menschheit, die sich in der Gesammtheit aller Einzelnen Dasein gibt.

Auch die nähere Ausführung der Versöhnungslehre bei Schleiermacher weicht ebensoweit von der kirchlichen ab, als sie sich der rationalistischen und der speculativen nähert. Denn von einem Leiden Christi, um dessen willen wir verschont würden, oder von einem thätigen Gehorsam desselben, durch dessen Ueberschuss die Mängel des unsrigen ergänzt würden, — von einer stellvertretenden Genugthuung in diesem Sinne will Schleiermacher nichts wissen: sondern an unserer Stelle gelitten hat nach ihm Christus nur so, wie jeder, welcher in der menschlichen Gemeinschaft Uebel duldet, die nicht aus seiner eigenen Sünde entsprungen sind, was bei dem als sündlos vorausgesetzten Christus von jedem Uebel gilt; sein Gehorsam aber kommt uns nur insofern zu Gute, als derselbe in der Lebensgemeinschaft, in welche wir mit Christo treten, auch das uns bewegende Princip wird.[85]) Oder statt von einer stellvertretenden Genugthuung durch beide, den thätigen sowohl als den leidenden Gehorsam Christi zu sprechen, nennt Schleiermacher Christum lieber umgekehrt unsern genugthuenden Stellvertreter, und zwar jenes nur seiner Thätigkeit, dieses nur seinem Leiden nach. Allerdings nämlich habe Christus genug für uns gethan

[84]) A. a. O. S. 146.
[85]) Ebendas. S. 147 ff.

oder gewirkt, indem er durch seine gesammte Thätigkeit eine Gemeinschaft stiftete, welche für das ganze Geschlecht die hinreichende und unerschöpfliche Quelle geistigen Lebens geworden ist: aber dieses sein Thun sei auf keine Weise stellvertretend, d. h. es erspare uns die selbstthätige Mitwirkung nicht, sondern fordere sie. Gelitten aber habe Christus freilich an unserer Stelle, indem er das Mitgefühl der Sünde auch für diejenigen Menschen hatte, welche noch nicht selbst durch das Bewusstsein derselben unselig waren, die Uebel des menschlichen Lebens aber mittrug, ohne durch eigene Sünde sie mitverursacht zu haben: aber mit diesem Leiden sei in keiner Weise genuggethan, sondern jeder Einzelne müsse sowohl erst zum schmerzlichen Bewusstsein der Sünde kommen, um von dem Erlöser aufgenommen zu werden, als er sofort auch Uebel, die nicht aus seiner Sünde entsprungen sind, auf sich zu nehmen habe.[86] Offenbar wird hier mit den kirchlichen Ausdrücken nur noch gespielt, und der Inhalt des Gesagten ist von der rationalistischen Versöhnungslehre einzig dadurch verschieden, dass, was dieser zufolge Christus durch Lehre und Beispiel wirkt, Schleiermacher concreter durch das von Christo gestiftete Gesammtleben, dessen beseelendem Gemeingeist sich Lehre und Beispiel als Momente unterordnen, vermittelt sein lässt. Wenn er aber die hohenpriesterliche Verrichtung Christi auch so beschreibt: wie von dem ganzen jüdischen Volke der Hohepriester allein unmittelbar vor Gott erschien, und Gott das ganze Volk gleichsam nur in ihm sah, so werde auch in der lebendigen Gemeinschaft mit Christo keiner von Gott als etwas für sich betrachtet, sondern nur als ein von jenem beseelter oder noch zu beseelender, als ein in der Entwicklung begriffener

86) A. a. O. S. 154 ff.

Theil seines Werkes:[87]) so ist freilich eine solche Stellung eines Individuums sehr unspeculativ; aber was Schleiermacher hier diesem zuschreibt, ist ganz dasselbe, was die speculative Theologie von der Idee der Menschheit lehrt.

§. 72.

Speculative Versöhnungslehre.

Wie uns oben eine speculative Christologie im weitesten Sinne diejenige war, welche sich über die Person Christi zu einer Idee erhob: so wird als speculative Versöhnungslehre zunächst ebenso unbestimmt diejenige zu bezeichnen sein, welche den einzelnen geschichtlichen Process des Leidens und Sterbens Christi als einen allgemeinen und geistigen fasst. Einen Unterschied wird hiebei das begründen, ob das geschichtliche Factum als ein für den Geist gleichgültiges fallen gelassen wird, oder nicht; und wenn letzteres, so wird es weiter darauf ankommen, auf welche Seite, ob auf die äusserlich geschichtliche, oder die innerlich geistige, der Hauptnachdruck gelegt wird.

Ein Uebergang nun von der historischen Thatsache zum geistigen Geschehen, wobei freilich die erstere in der Art noch das unvergleichbare Uebergewicht behauptet, dass durch sie das letztere erst möglich geworden sein, dieses zu jener als das bloſse Nachbild sich verhalten soll, — ein Uebergang dieser Art findet sich in der kirchlichen Lehre selbst, sofern sie den Process der Aneignung des Verdienstes Christi von Seiten des Menschen bildlich als ein Leben Christi in uns, als ein mit Christo Sterben und Auferstehen

87) A. a. O. S. 145.

bezeichnet. So schon der Apostel Paulus, Röm. 6, 3 ff., so Kirchenväter und Reformatoren:[1] Christus ist für uns nicht vorhanden, wenn er nicht auch in uns ist; wobei aber immer vorbehalten bleibt, dass er noch viel weniger in uns sein könnte, wenn er nicht für uns geschichtlich geboren und gestorben wäre, und dass die dürftige Gestalt, die er in uns immer nur gewinnt, einzig durch das vollkommene Opfer, das er im Leben und Tode für uns dargebracht, Gott angenehm werde.

Ist diess ein blos paränetisch-rhetorisches Anklingen an das Speculative nicht im engeren Sinne, sondern nur im weiteren, in welchem es auch das Mystische in sich begreift: so tritt nun das letztere da ein, wo Leben und Sterben Christi in uns nicht mehr blos bildliche Bezeichnung für die Aneignung des geschichtlichen Factums ist, sondern Aeusseres und Inneres ineinanderfliesst, ja der Zug der Ansicht dahin geht, das fortdauernde innere Geschehen als das Wesentliche zu betrachten, das vorübergegangene Factum aber in den Hintergrund zu stellen. Diese Anschauungsweise finden wir zuerst bei ketzerischen Parteien der mittleren Zeit. Nach der Lehre der Bogomilen wird aus jedem Gläubigen, der einen andern belehrt und bessert, der Sohn Gottes geboren, und er steht insofern der ersten Gottesgebärerin um nichts nach;[2] ebenso lehrten im Abendlande die Begharden, die Brüder und Schwestern des freien Geistes und andere Secten, was die Schrift von Christo lehre und erzähle,

---

[1]) Z. B. Calvin. instit. III, 1, 1: *Primo habendum est, quam diu extra nos est Christus, et ab eo sumus separati, quidquid in salutem humani generis passus est ac fecit, nobis esse inutile nulliusque momenti. Ergo ut nobiscum quae a patre accepit communicet, nostrum fieri et in nobis habitare oportet.*

[2]) S. die Stelle aus Euthym. panoplia bei Gieseler, K.G. II, 2, S. 596.

das Alles werde in jedem guten und frommen Menschen wirklich, das wahre Sterben und Auferstehen Christi sei die Wiedergeburt des Menschen.[3])

Der Anlauf, welchen sofort die Reformation nahm, das Christenthum zu verinnerlichen, musste sich auch in ähnlichen Stimmen kund thun; doch kamen diese mit den Reformatoren sogleich dadurch in Gegensatz, dass die letzteren nicht gemeint waren, den handgreiflichen Grund der biblischen Geschichte in mystischen Nebel verdunsten zu lassen. Schwenckfeld war es zuerst, der den Lutherischen einen blos historischen Glauben vorwarf, welcher Christum draufsen lasse, und nicht wesentlich in's Herz bringe. Es müsse aber, meinte er, die Erlösung auf doppelte Weise bedacht und gerichtet werden: einmal nach der Historie, wie sie leiblich am Kreuze vollbracht worden; zum Andern aber geistlich, wie sie nunmehr in uns sich innerlich wiederhole und dadurch allein uns zu Gute komme.[4]) In ähnlichem Sinne behauptete um dieselbe Zeit Andreas Osiander, was Christus vor 1500 und mehr Jahren für uns gethan und gelitten habe, könne uns nichts helfen, wenn nicht er selbst mit der ganzen heil. Dreieinigkeit in uns Wohnung mache.[5]) Bei Valentin Weigel, Jakob Böhme, kehren dieselben Vorstellungen, mit denselben Vorwürfen gegen die herrschende Kirche, wieder. So viel mir im Herrn, meinem Gott, erkannt ist, schreibt der letztere, so sage ich, dass man ja hat den Mantel Christi mit seiner Purpurfarbe in Christi Blut getaucht und zur Decke umgenommen, aber damit nur das antichristische Kind des eigenen Willens zugedecket. Denn man heuchelt ihm gar wohl, und decket es mit Christi

[3]) Vgl. Gieseler, a. a. O., S. 561. 568. 3, S. 268.

[4]) Bei Baur, a. a. O. S. 461.

[5]) Ebendas. S. 319. 322.

Leiden, Verdienst und Tode zu, und tröstet es, Christus habe für es bezahlet, es solle sich nur seines Verdienstes trösten und dasselbe als eine Genugthuung im Glauben annehmen. Aber es hat viel ein ander ABC im wahren Verstande: nicht durch einen äusserlichen Schein einer absonderlichen Gnadenannehmung, durch fremdes Verdienst einer zugerechneten Gerechtigkeit, werden wir zur göttlichen Kindschaft angenommen; sondern durch eine inwohnende, gliedliche, essentialische Gnade, da der Todesüberwinder Christus mit seinem Leben, Wesen und Kraft in uns von unserem Tode aufsteht, und in uns herrschet und wirket als einer Rebe an seinem Weinstock. In uns selber muss die Versöhnung durch Christi Einmalversöhnung offenbar werden: wohl durch das Einmal Geschehene in Christi Blut und Tode; aber dasselbe Einmal Geschehene in Christo muss es auch in mir thun, es muss jetzo nun durch Christi Blutvergiessen auch in mir geschehen. Christus vergiesset sein himmlisches Blut auch in meiner Glaubensbegierde, in meiner armen Seele, und tingiret den Zorn Gottes darin, auf dass das erste adamitische Gottesbild wieder erblicket wird.[6]) In der gelassenen Seele spricht Gott der Vater den heil. Namen Jesu, als die Gnade und das Erbarmen, aus, d. i. er gebieret Christum in ihr, und führet den adamitischen bösen geborenen Willen durch Christi Leiden und Tod wieder in das ewige Eine, da der Sohn dem Vater das Reich der seelischen Natur wieder überantwortet.[7]) Das Gleiche finden wir bei den

---

6) J. Böhme's Briefe, XXX, 14. 16. XLVI, 6. 16.

7) Myster. magn. 61, 32. Dieselben Gedanken drückt Angelus Silesius epigrammatisch so aus:

I, 23: Ich muss Maria sein und Gott aus mir gebären,
Soll er mich ewiglich der Seligkeit gewähren.

Quäkern in der Form, dass sie wie SCHWENCKFELD eine doppelte Erlösung unterschieden: diejenige, welche Christus ausser uns am Kreuz vollbrachte, und die andere, welche er in uns wirkt, die sie auch *internus partus Christi in homine* nannten. Von diesen beiden Erlösungen ist für sich jede vollkommen, obgleich sie für den Menschen zusammentreffen müssen: indem die erste das Heil des Menschen überhaupt erst möglich macht, die zweite es an ihm zur Wirklichkeit bringt, jene die *causa procurans et efficiens*, diese die *causa formalis* ist, welche dem in jener erst *potentia* Gesetzten zum *actus* verhilft. [8]) Könnte es nun gleich zunächst als ein blofser Wortunterschied erscheinen, dass diesen innern Process der Aneignung des Verdienstes und Todes Christi, welcher in der älteren Kirchenlehre als Glaube, Rechtfertigung und Heiligung gleichfalls vorkommt, die Quäker wie die vorher aufgeführten Mystiker unter dem gleichen Namen der Erlösung oder der Geburt Christi in uns der objectiv vollbrachten Erlösung an die Seite stellen: so zeigt sich doch hierin ein besonderer Nachdruck, den sie gerade auf jenen inneren Process im Unterschiede von diesem äusseren legen. Und ob sie schon bevorworten, dass einer so wesentlich sei als der andere, so erklären sie doch ausdrücklich für möglich, dass in einem auch ohne alle historische Kunde von jenem äusseren

---

61: Wird Christus tausendmal zu Bethlehem geborn,
Und nicht in dir: du bleibst noch ewiglich verlorn.
62: Das Kreuz zu Golgatha kann dich nicht von dem Bösen,
Wo es nicht auch in dir wird aufgericht, erlösen.
V, 249: Die geistliche Geburt, die sich in mir eräugt,
Ist Eins mit der, durch die den Sohn der Vater zeugt.
251: Mensch, schickst du dich dazu, so zeugt Gott seinen Sohn
All Augenblick in dir, gleichwie in seinem Thron.

[8]) R. BARCLAII theol. vere christ. Apol. Thes. VII.

Ereigniss doch die innere Erlösung und Wiedergeburt erfolgen könne. [9])

Das mystische Dunkel, das Schwanken zwischen einem affirmativen und einem negativen Verhältniss der subjectiven Seite zur objectiven, können wir erst in der neueren Philosophie zur Klarheit und Entscheidung gebracht zu sehen hoffen; und zwar ist es, da Spinoza sich auf diesen Punkt nicht weiter eingelassen hat, zuerst Kant, an den wir uns zu wenden haben. Dass ihm der Sohn Gottes das Ideal der gottwohlgefälligen Menschheit war, zu welchem ein historisch gegebenes Correlat zwar möglich, doch keineswegs nothwendig, noch auch mit Sicherheit erkennbar sei, ist schon oben erörtert worden. Auf dieses Ideal und die demselben sich annähernde Gesinnung des Menschen deutet nun Kant auch die Lehre von dem stellvertretenden Tode Jesu um. Nicht ein wirkliches geschichtliches Individuum ist es, das unsere Sünden getragen hat; sondern die mannigfachen Leiden, welche mit der Umwandlung der bösen Maximen in gute verbunden sind, und welche, während sie dem alten ungebesserten Menschen gebührten, nun der neue, gebesserte, mithin moralisch ein anderer, obzwar physisch derselbe, auf sich zu nehmen hat: diese Leiden des neuen Menschen, oder des guten Princips, dessen Gesinnung jener in sich aufgenommen hat, für den alten, werden als ein von dem personificirten guten Princip, dem Sohne Gottes, zu einer gewissen Zeit erlittener Tod dargestellt, in welchem er als Repräsentant der Menschheit deren Schuld und Strafe auf sich genommen, und durch diese

[9]) Ebendas. Thes. VI: *Tales — participes fiunt beneficii mysterii mortis ejus, licet historiae ignari, si scilicet obtemperent semini et lumini ejus illucenti cordibus suis, in quo lumine communio habetur cum patre et filio, ita ut ex impiis sancti fiant.* Vgl. Baur, Versöhnungslehre S. 470.

Stellvertretung der höchsten Gerechtigkeit ein für allemal genug gethan habe.[10])

Stellt sich diese Kantische Deutung der kirchlichen Versöhnungslehre auf den subjectiv psychologischen Standpunkt, so gab die Philosophie in ihrem weiteren Verlaufe der Sache eine mehr objective Wendung. Die Differenz zwischen dem vielfach gespaltenen Dasein, welches unsere Reflexion uns vorstellt, zwischen dem ruhelosen Werden, von welchem wir uns fortgerissen sehen, und dem Einen und ewigen göttlichen Sein glich Fichte in seiner späteren Periode durch die Liebe zu Gott, die er in spinozistischer Weise zugleich als Liebe Gottes zu sich selbst fasste, aus;[11]) während Schelling mit bestimmterer Anspielung an das christliche Dogma die dem Loose der Zeitlichkeit und Endlichkeit unterworfene Welt als einen leidenden Gott bezeichnete, und die Erlösung in dem Bewusstsein davon fand, dass das Endliche nur Selbstentäusserung des Absoluten, daher mitten in der Endlichkeit die Einheit mit Gott uns nicht verloren sei.[12])

Hiezu verhält sich auch die Hegel'sche Versöhnungslehre nur als weitere Auseinandersetzung der darin schon enthaltenen Momente. An sich — diess ist das Thema aller Hegel'schen Ausführungen über diesen Punkt — ist das Wissen, dass der Gegensatz von Substanz und Subject, oder der selbstlosen Allgemeinheit und Unendlichkeit und des einzelnen endlichen Selbst und natürlichen Daseins überhaupt, — das Wissen, dass dieser Gegensatz im Grunde aufgehoben, nicht vorhanden sei, ist nach Hegel an sich die

---

[10]) Kant, Religion innerhalb der Gränzen der blossen Vernunft, S. 98 f.

[11]) Fichte, Anweisung zum seligen Leben, 5te Vorlesung, S. 124 ff.

[12]) Schelling, Vorlesungen über die Methode des academischen Studium, besonders die 8te Vorlesung, S. 165 ff.

Versöhnung des Geistes mit sich selbst. Dieses Ansich aber erhält für das nichtbegreifende Bewusstsein die Form eines Seienden und ihm Vorgestellten. Ihm ist das Begreifen nicht ein Ergreifen jenes Begriffs, der jene beiden Seiten als an sich vereinigte weiss; sondern ein Ergreifen der Vorstellung, dass durch den Act der eigenen Entäusserung des göttlichen Wesens, durch seine geschehene Menschwerdung und seinen Tod, das göttliche Wesen mit seinem Dasein versöhnt ist. [13]) Der Allgemeinheit Gottes nämlich, der in sich freien und lauteren Idee, erscheint die Endlichkeit und Natürlichkeit, in welcher der Mensch sich vorfindet, in doppelter Hinsicht unangemessen. Einmal, sofern der Weite, dem neidlosen Sichausgiessen der göttlichen Idee gegenüber er als einzelnes Selbst in sich reflectirt, egoistisch und böse ist; dann, sofern er ausserdem noch in der Bedürftigkeit und Leidensfähigkeit seiner Natur sich unglücklich fühlt. Diese Unangemessenheit kann nicht einseitig durch den Menschen, das auf dem einen Extreme stehende Selbst, aufgehoben werden; sondern sein Ineinssetzen beider Seiten muss ihre ansichseiende Einheit zur Voraussetzung haben. Diese Einheit ist darin vorhanden, dass sowohl das einfache Wesen als das insichreflectirte Selbst marklose Abstractionen sind, dass weder jenem ohne dieses Wirklichkeit, noch diesem ohne jenes Wahrheit zukäme; oder dass vielmehr die unendliche Sichselbstgleichheit ebendamit unendliche Verschiedenheit von sich selbst, mithin Endlichkeit, ist. Wie diese vorausgesetzte Identität der Idee und der Wirklichkeit, der göttlichen und der menschlichen Natur, dem vorstellenden Bewusstsein in der Person eines Gottmenschen zur Anschauung

---

13) Hegel, Phänomenol. S. 588 f. Vgl. Religionsphilos. II, S. 229 f.

kommt, ist an seinem Orte gezeigt worden: hier kommt nur noch in Betracht, dass die Identität jener beiden Seiten keine todte Einerleiheit, sondern wesentlich Process ist, in welchem der Gegensatz ewig entsteht und ebenso ewig sich aufhebt, aus der Entzweiung die Versöhnung sich erzeugt. Wie nun die Identität selbst als gottmenschliche Person, so wird dieser Process der Identität oder die Versöhnung, dem vorstellenden Bewusstsein als das Thun und Leiden dieser Person erscheinen. In der Geschichte Christi — sagt Hegel — ist für die Gemeinde die Natur Gottes oder des Geistes durchgeführt und ausgelegt: er ist die absolute Bewegung in sich selbst, sich zum Anderssein, zur Natürlichkeit, Einzelheit, zu entäussern, und in dieser Entäusserung Eins mit sich zu sein: diese absolute Bewegung ist hier an einem Individuum vorgestellt. Gott wird geboren, und unterwirft sich den Bedingungen menschlicher Existenz: darin liegt, dass die Endlichkeit, Schwäche und Gebrechlichkeit die Einheit mit Gott nicht hindert; es ist das Anderssein, Sichunterscheiden, die Negation, als Moment der göttlichen Natur selbst gewusst; was die höchste Idee des Geistes ist. Ferner stirbt der Gottmensch: dieser Tod ist einerseits, besonders in seiner Steigerung als Tod des Missethäters, der sicherste Beweis seines Menschseins; dieses ist an ihm bis auf den äussersten Punkt erschienen, und auch auf diesem noch als nicht unverträglich mit dem göttlichen Leben erwiesen worden. Andererseits jedoch wird durch den Tod die Menschlichkeit, die Unmittelbarkeit der seienden Einzelheit, aufgehoben, damit als ein nur verschwindendes Moment des göttlichen Lebens bestimmt: als bleibende in ihrem Fürsichsein gegen Gott festgehalten, wäre sie Entfremdung von ihm, das Böse; er hat sie aber angenommen, um sie durch seinen Tod zu negiren. So als

Negation der Endlichkeit, der ersten Negation des göttlichen Lebens, ist der Tod des Gottmenschen vielmehr der Tod des Todes, oder absolute Affirmation: es folgt auf ihn die Auferstehung; der Process wendet sich in sein Gegentheil um. Was also an sich im Begriffe des Geistes liegt, und worauf die Versöhnung des erscheinenden Menschen mit seinem Wesen beruht, dass, was zunächst nur eine Schranke, Negation, für ihn zu sein scheint, die Natürlichkeit, Selbstheit, mit ihren Mängeln, aber freilich nur als beständig überwundene und zum Moment herabgesetzte, vielmehr die Wirklichkeit des Geistes ist, — diess wird hier als vergangene Geschichte vorgestellt, in welcher der einmal auf Erden erschienene Gottmensch die Versöhnung der Menschen mit Gott zu Stande gebracht habe. [14])

Dass hiebei für die wirkliche Geschichte, an welcher diese im Laufe der religiösen Entwicklung der Menschheit allmählig herangereifte Idee etwa Veranlassung nahm, in's Bewusstsein hervorzutreten, keine Art von wesentlicher Wichtigkeit im modernen Bewusstsein übrig bleibe, und das Nähere ihres Hergangs zu ermitteln, lediglich der historischen Kritik anheim gegeben werden müsse, erhellt von selbst; und auch sonst soll hier nichts weiter hinzugesetzt werden, um nicht der Lehre von der subjectiven Aneignung der Erlösung noch weiter vorzugreifen, als im Bisherigen schon geschehen musste, sofern ja die speculative Versöhnungslehre dieselbe Vergeistigung der gemeinten Geschichte auf dem Wege des Begriffes ist, wie die kirchliche Rechtfertigungslehre in der Weise der Vorstellung.

---

[14]) Vgl. Hegel, Phänomenol. S. 583 ff.; Religionsphilos. II, S. 230 ff.

Zweiter Abschnitt.

Die zeitliche Erscheinung des Göttlichen nach dem Momente der Gegenwàrt, als jeweilige religiöse Erfahrung eines Jeden.

§. 73.

Uebersicht.

Zum erstenmale betritt hier das wissende Bewusstsein mit dem glaubenden einen gemeinsamen Boden; denn die bisher durchlaufenen Gebiete des abstract vorgestellten göttlichen Wesens und der heiligen Geschichte waren nur für den Glauben, und das Wissen befasste sich mit ihnen lediglich um sie zu negiren und zur diesseitigen Gegenwart aufzulösen. [1]) Diese ist das

[1]) Zwar hat auch die moderne Zeit eine heilige Geschichte, in ihrem (d. h. im politischen) Sinne, von welcher an man auch eine neue *aera* gezählt hat (und zwar gleichfalls um einige Jahre zu spät angesetzt, wie die Gelehrten von der Dionysischen vermuthen). Sofern jedoch der moderne Geist keiner einzelnen Geschichte absolute Bedeutung zugestehen kann, ist die neue Zeitrechnung mit Recht wieder abgekommen; statt deren die alte als unentbehrlich gewordenes chronologisches Hülfsmittel füglich fortbestehen mag.

All und Eine der Philosophie. Nicht als ob die Philosophie gemeint wäre, die Unterschiede von Oben und Unten, Himmel und Erde, Vergangenheit und Zukunft aufzuheben: nur aber ist sie gewärtig, oben nichts Anderes zu finden als was sie unten auch hat; der Himmel ist ihr nur der Inbegriff vieler Erden, und in Bezug auf die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ist mit dem Prediger 1, 9. deren wesentliche Gleichartigkeit ihr Wahlspruch.

Eben in dieser Hinsicht nun aber verhalten sich Glauben und Wissen zu dem gemeinschaftlichen Gegenstande, an welchen wir jetzt herantreten, dennoch in verschiedener Weise. Denn während er für das Wissen der einzige ist, hat der Glaube noch andere neben ihm: ausser dem Diesseits ein so zu sagen oberes, ferner ein vergangenes und ein künftiges Jenseits, und zwar sind diese drei Jenseitigkeiten dem Glauben so sehr die Hauptsache, dass sich sein Diesseits zum oberen Jenseits nur als mattes Nachbild, zum vergangenen nur theils als trauriger Trümmer, theils als selbstlose Folge, zum künftigen nur als dienendes Mittel, als Vorschule und Vorzimmer, sich verhält. Weil der Glaube im Diesseits nicht alles Inhalts Meister zu werden vermag, jagt er demselben durch die bezeichneten Felder des Jenseits nach: da die Philosophie dieser transscendenten Befriedigung entsagt hat, wird sie ihr Diesseits ganz anders anbauen und ausbeuten müssen, um aus diesem beschränkten Gebiete dieselbe Befriedigung zu ziehen, welche dem Glauben die weiten Reiche der Einbildung gewährten.

Insofern wird die Stellung des Wissens zum Glauben auch auf dem nunmehr erreichten Boden dieselbe kritische und polemische wie bisher sein. Nur während bis daher sein Geschäft darin bestand, inadäquate Formen zu zerschlagen, um den religiösen Inhalt daraus

zu befreien: wird er in dem jetzt folgenden Abschnitte vielmehr in die vorhandenen Formen jenen Inhalt einzuführen haben; wobei aber freilich, da sie nur für einen weit dürftigeren gemacht sind, die Formen gleichfalls zu Grunde gehen werden. Vermöge seines Verhältnisses zu dem dreifachen Jenseits nämlich empfing in der kirchlichen Lehre das Diesseits planetarisch nur von aussen, von eben jenen drei Richtungen her, sein Licht: wogegen die Philosophie dasselbe gleichsam zum solarischen, aus sich selbst leuchtenden Körper macht. Das Gepräge der Selbstlosigkeit, des Bestimmtwerdens von aussen, vom Jenseits herein, welches allen Verhältnissen der Gegenwart aufzudrücken das wesentliche Bestreben des Glaubens ist, hat die Philosophie ebenso wesentlich aufzulösen und mit dem entgegengesetzten zu vertauschen den Beruf. Darüber können ihr Unkundige oder Misswollende den Verwurf des Materialismus, Atheismus u. dgl. machen: Kundige und Billige werden den Unterschied zwischen der Amputation nicht übersehen, durch welche der Materialismus sich des Jenseits entledigte, und der Resorption, mittelst welcher das speculative Diesseits sich dasselbe einverleibt.

Während wir nun oben, bei der allgemeinen Eintheilung der Dogmatik, nur auf das Verhältniss der unsrigen zur Hegel'schen Rücksicht zu nehmen veranlasst waren, so bietet hier die Schleiermacher'sche einen Vergleichungspunkt. Denn wenn nach Schleiermacher alle dogmatischen Sätze gefasst werden können entweder als Beschreibungen menschlicher Lebenszustände, oder als Begriffe von göttlichen Eigenschaften und Handlungsweisen, oder als Aussagen über Beschaffenheiten der Welt: [2]) so kommt offenbar die erste Form bei Schleiermacher (obwohl er Lehren in dieselbe mischt,

---

[2]) Schleiermacher, der christl. Glaube, I, §. 30.

die auch nach seiner eigenen Eintheilung nicht hineingehören, wie die Lehre von Christo [3]) mit demjenigen Gebiete überein, vor welchem wir jetzt stehen, und welches wir als das der jeweiligen religiösen Erfahrung eines Jeden bezeichnet haben; die zweite Form SCHLEIERMACHER's entspricht unserem ersten Theil, obwohl dieser bei ihm nur zersplittert und verstümmelt erscheint; seine dritte Form endlich fällt grofsentheils in den ersten Abschnitt unseres zweiten Theils, ohne ihn jedoch auszufüllen. Und wie wir so eben erklärten, dass das Thun der Philosophie durch die ganze Dogmatik hindurch nichts Anderes sei, als alle Formen des Jenseits auf die der diesseitigen Gegenwart zurückzuführen, und mit dem Inhalte von jenen diese zu erfüllen: so empfand auch SCHLEIERMACHER, wie er im zweiten Sendschreiben über seine Glaubenslehre erwähnt, einmal Lust, die beiden andern Formen dogmatischer Sätze auf die Eine der Beschreibung menschlicher Lebenszustände zurückzuführen, und unterliess es blos, um seinem Werke nicht die geschichtliche Haltung und die Möglichkeit kritischer Behandlung der bisherigen Dogmatik zu benehmen. Wir unterlassen es aus einem ähnlichen Grunde, weil wir, wie SCHLEIERMACHER, keine religiösen Selbstbekenntnisse, so kein System der Philosophie hier geben wollen; wenn aber SCHLEIERMACHER dessenungeachtet jene subjective Form für die dogmatische Grundform erklärt, so sind wir der entgegengesetzten Ansicht: der Religion und Dogmatik sind vielmehr jene gegenständlichen Formen wesentlich und nur die Philosophie ist es, welche alle Entfremdung aufzuheben, und den Geist ihm selber gegenwärtig zu erhalten beflissen ist.

---

[3]) Vgl. meine Charakteristiken u. Kritiken, S. 176.

Die schon oben vorläufig angedeutete Eintheilung unseres Abschnittes ergibt sich leicht aus der des nunmehr aufgelösten vorigen. Das Gewordensein der Welt durch Gott, in seiner Bestimmtheit als vergangener Act aufgelöst, ist das fortwährende Werden derselben durch Gott; der Sündenfall, nachdem ihm ebenso die Form der Vergangenheit abgestreift worden, ist Sünde und Uebel als gegenwärtige Zustände; nicht minder endlich die Erlösung durch Christum, in die Gegenwart umgesetzt, ist die Gesammtheit der Heilsanstalten und Wirkungen, welche das Christenthum fort und fort der Menschheit und dem Einzelnen bietet. Im negativen Wege der Aufhebung zwar hat sich dieser Uebergang nur für uns gemacht; aber vorhanden ist er auch für das gläubige Bewusstsein, in der affirmativen Form des Verhältnisses von Anfang und Fortsetzung, von Ursache und Wirkung. Gott hat die Welt in's Dasein gerufen, und erhält sie fortwährend darin; Adam ist gefallen, und in Folge davon werden wir alle in Sünden geboren; Christus ist für uns gestorben, und sein Blut wirkt unsere Rechtfertigung vor Gott. Ebensowenig war ja oben das für das gläubige Bewusstsein, dass schon der Uebergang des ersten Theils in den zweiten eine Auflösung von jenem war. Es war die Haltungslosigkeit der Abstraction des reinen Wesens, welche dasselbe in weltliche Erscheinung umschlagen machte; freilich abermals eine Abstraction, welche daher zur Ergänzung immer wieder die erstere forderte: wie nun aber der Glaube, statt mit der Philosophie zum concreten, beide Seiten in sich zusammenschliessenden Begriffe des Universum fortzugehen, nur bis zur äusserlichen Beziehung beider auf einander kam: so führt er auch hier noch seine Abstraction des göttlichen Wesens nach, welches als transscendentes die Welt erhält und regiert, das Böse in derselben theils

zulässt, theils durch die Gnadenanstalt der Kirche überwindet.

7. Da jedoch auf dem Boden der Gegenwart nicht wie auf dem der Vergangenheit die Momente zeitlich auseinandertreten, sondern gleichzeitig ineinanderwirken, so lassen sie sich auch in der Darstellung nicht so, wie im vorigen Abschnitte, trennen; sondern die Thesis ist nur im Wiederschein der Antithesis zu betrachten und umgekehrt, womit dann die Synthesis bereits gegeben ist. Daher muss sowohl in der Lehre von der göttlichen Erhaltung und Regierung der Welt auf das Uebel in derselben, als in der Lehre von der gegenwärtigen Sünde auf die göttliche Gnade Rücksicht genommen werden, durch welche die Sünde aufgehoben wird. Bekämen wir so, streng genommen, nur zwei Hauptstücke, so wird es doch um der Masse des Stoffes willen, welche dabei dem zweiten zufallen würde, gerathen sein, dasselbe zu spalten, und mithin in drei Hauptstücken 1) von der Vorsehung und dem Uebel, 2) von Sünde und Gnade im Allgemeinen, 3) von der Gnade, wie sie durch die Kirche und deren Gnadenmittel wirkt, zu handeln.

Erstes Hauptstück.

Die Vorsehung und das Uebel.

§. 74.

Vorbemerkung.

Wie Gott nach kirchlicher Lehre die Welt nicht allein in's Dasein rief, sondern ihr auch eine zweckmäfsige Einrichtung gab: so fristet er ihr auch fortwährend nicht nur die Existenz, sondern hält sie auch in demjenigen Gange, welcher seiner Absicht mit ihr entspricht. Jenes die göttliche Erhaltung, dieses die göttliche Regierung der Welt; zwei Begriffe, welche die dogmatische Sprache unter dem Einen der Vorsehung zusammenzufassen pflegt, der aber nicht sowohl die höhere Einheit von beiden, als vielmehr nur ein anderer Ausdruck für den einen derselben, den Begriff der Weltregierung, ist.

§. 75.

Biblische Vorsehungslehre.

Unerachtet Gott der mosaischen Schöpfungsgeschichte zufolge am siebenten Tage von der Schöpfungsarbeit ruhte, wirkt er doch auch seitdem in seinem Werke

und dessen einzelnen Theilen fort. Als sein unmittelbares Thun werden z. B. die atmosphärischen Veränderungen angesehen: er zieht das Wasser in Wolken auf und lässt es in Tropfen niederträufeln (Hiob 36, 27 f. 38, 25 ff.); Eis entsteht von seinem Athem (Hiob 37, 10), und sein Wort schmelzt es wieder (Ps. 147, 18); der Donner ist sein Brüllen (Hiob 37, 2 ff. Ps. 29, 3 ff.), und Blitze sprühen aus seinem Munde (Ps. 29, 7.). Nächster Zweck dieser Naturwirksamkeit Gottes ist die Erhaltung des Lebendigen: er tränkt die Erde mit Regengüssen, damit Nahrung sprosse für Menschen und Vieh (Ps. 65, 10 ff. 104, 13 ff.); aus seiner Hand sättigen sich alle Geschöpfe; Leben und Sterben der Wesen auf der Erde ist gleichsam nur das Aus- und Einathmen Jehova's (Ps. 104, 27 ff.).

Besonderer Gegenstand dieser göttlichen Fürsorge ist aber der Mensch. Gott ist es, der ihn aus Mutterleibe zieht, und von Kindheit auf behütet (Ps. 22, 10 f.); er hat dem menschlichen Leben sein unüberschreitbares Ziel gesetzt (Hiob 14, 5); in sein Buch sind die dem Menschen zugezählten Tage eingeschrieben (Ps. 139, 16), aus welchem die Namen der Gottlosen ausgelöscht werden (Ps. 69, 29. Vgl. 2 Mos. 32, 32). Denn nicht blos auf ihr Geschick, sondern vornehmlich auch auf das Benehmen der Menschen ist Gottes Aufmerksamkeit gerichtet, und darnach erst wird ihr Schicksal von ihm bestimmt (Hiob 34, 21 ff.).

Im allerbesondersten Sinne ist daher die göttliche Obhut um den frommen Israeliten und das ganze Volk Israel beschäftigt. Es ist das Volk, das er sich zum Eigenthum auserwählt, das er aus Aegypten geführt, und seither geschützt und getragen hat (vergl. vorzüglich das Deuteronomium, ferner Ps. 105. 114. Hos. 9, 10 ff. 11, 1 ff. u. v. a. St.); und ebenso hat sich der einzelne gerechte Israelit seines unmittelbarsten Schutzes

zu erfreuen (Ps. 91.). Zu diesem Ende gebietet Gott sowohl den Naturmächten, hält Pest und sonstigen Unfall von dem Frommen ab (Ps. 91, 5 ff.), theilt das Meer vor dem Zuge seines Volkes her, bescheert ihm wunderbare Nahrung u. s. f.; als er auch die Gemüther einflussreicher Menschen nach seinem Willen lenkt (Sprüchw. 21, 1), ihnen Entschliessungen eingibt, wie sie zu seinen Planen taugen (Erweckung von Helden und Propheten — aber auch Verhärtung der Herzen und Eingebung böser Gedanken in strafender Absicht, 2 Mos. 7, 3. 2 Sam. 24, 1), oder das übel Gemeinte in der Ausführung vereitelt (Ps. 2), wo nicht zum Guten kehrt (1 Mos. 50, 20).

Hiebei tritt, da auch im gewohnten Laufe der Dinge das freie und absichtliche Thun Gottes, nicht die Nothwendigkeit eines Naturzusammenhanges, angeschaut wird, der Unterschied des Ordentlichen und Ausserordentlichen oder Wunderbaren nur als ein relativer hervor. Gott, der bei jedem Regen des Himmels Krüge ausgiefst (Hiob 38, 37), liefs zu Noah's Zeit dessen Fenster nur etwas länger offen; in dem Feuerregen über Sodom zeigte sich die Macht und Planmäfsigkeit nur besonders stark und deutlich, mit der er übrigens in jedem Gewitter seine Blitze versendet.

Dieses unmittelbar göttliche Thun kam dem Hebräer ebensowohl in dem Uebel, welches der Weltlauf mit sich bringt, als in dem Erfreulichen, das er bietet, zur Anschauung. Aus des Höchsten Munde kommt das Uebel und das Gute (Klagl. 3, 38); er bereitet Glück und schafft Unglück (Jes. 45, 7. vgl. Sir. 11, 14); kein Unfall ist in einer Stadt, dessen Urheber Jehova nicht wäre (Amos 3, 6.) Das Uebel verhängt Gott vorzüglich als Strafe, nicht blos über heidnische Völker, wie über Sodomiten, Aegypter, Babylonier u. a., sondern auch über das erwählte Volk selbst, das Landplagen,

wie Pest, Heuschrecken, Dürre, Misswachs, ferner Kriegsunfälle, Knechtschaft und Exil als Züchtigungen für seinen oder seiner Könige Ungehorsam gegen das göttliche Gesetz anzusehen hat (3 Mos. 26. 4 Mos. 11, 33 f. 2 Sam. 24. Joel 1, 15 u. a. St.). Doch werden die Leiden des Volkes Gottes und einzelner Frommen auch wieder als Prüfungen ihres Gehorsams (5 Mos. 8, 2; Prolog des Hiob), oder, wenn zwar als Strafen für Vergehungen, doch als solche betrachtet, deren Zweck die Erziehung des Gezüchtigten ist (5 Mos. 8, 5. 2 Sam. 7, 14. Sprüchw. 3, 10 f. Sir. 2, 5. 36, 1). Wie das auch bei dieser Ansicht noch bleibende Missverhältniss zwischen der Würdigkeit des Einzelnen und seinem äusseren Schicksale nach manchen vergeblichen Ausflüchten nur zu dumpfer Resignation oder indifferentistischem Lebensgenusse führte, bis durch das Aufkommen der Vorstellungen vom Teufel einer- und von der Auferstehung andererseits die Theodicee ein freieres Feld bekam, davon ist theils schon die Rede gewesen,[1]) theils werden wir noch darauf zurückkommen müssen.

Die Ausdrücke: *διατηρεῖν* für die Erhaltung und *πρόνοια* für die Vorsehung finden wir erst in den A.T.-lichen Apokryphen (Weish. 11, 25. 14, 3. 17, 2. 3 Macc. 4, 21. 5, 30.). Gottes ewiger Geist ist in Allem und hält Alles zusammen (Weish. 1, 7. 12, 1), durch seinen Willen besteht Alles (Weish. 11, 25), er regiert die ganze Schöpfung (Weish. 14, 3. 3 Macc. 6, 2: *τὴν πᾶσαν διακυβερνῶν κτίσιν*), und ordnet Alles wohl (*διοικεῖ πάντα χρηστῶς*, Weish. 8, 1). Besonders wird, nächst der Gerechtigkeit (Weish. 12, 15 u. a. St.), das Mitleidsvolle der göttlichen Regierung gepriesen, wie es sich theils in der Verzögerung und Milderung der Strafen (Weish. 11, 24 ff. 12, 2 ff.), die aber frei-

---

[1]) Band I, S. 602; Band II, §. 53.

lich nur für das Volk Gottes die Gestalt väterlicher Züchtigungen haben (Weish. 11, 10), theils in der Erhaltung des Geschaffenen überhaupt, dessen Vernichtung Gott nur ein Wort kosten würde (2 Macc. 8, 18), sich zeigt (daher δεσπότης φιλόψυχος, Weish. 11, 26).

Von dem Siraciden wird die menschliche Freiheit sehr hervorgehoben: Niemand darf sagen, dass ihn Gott zur Sünde veranlasst habe; vielmehr hat Gott den Menschen seiner eigenen freien Entscheidung überlassen (ἀφῆκεν αὐτὸν ἐν χειρὶ διαβουλίας αὐτοῦ), er hat ihm Leben und Tod vorgelegt, dass er greifen kann wornach er will (15, 12 ff.). Dagegen spricht das Buch der Weisheit in Bezug auf die früheren Einwohner Palästina's von einer ἔμφυτος κακία und einem σπέρμα κατηραμένον ἀπ' ἀρχῆς, das aber dennoch von Rechtswegen der Strafe verfallen gewesen (12, 10 ff.); und auch der Siracide selbst leitet anderswo das Böse wie das Uebel aus dem durch die ganze Schöpfung gehenden Gesetze des Gegensatzes ab (πάντα δισσὰ, oder δύο δύο, ἓν κατέναντι ἑνὸς, 36, 14 f. 42, 24 f.), und verbietet, ein Geschöpf Gottes für schlechter als das andere zu halten, sofern jedes zu seiner Zeit seinen bebesondern Nutzen habe (39, 33 f.). Zu demselben Probleme verhielten sich nach Josephus Bericht die drei zu Jesu Zeit herrschenden jüdischen Secten so, dass die Sadducäer das menschliche Thun und Ergehen rein aus der menschlichen Freiheit, die Essener rein vom göttlichen Rathschluss (oder, wie Josephus gräcisirt, vom Schicksal) ableiteten, während die Pharisäer zwischen beiden abtheilten, doch so, dass das Uebergewicht auf die Seite der menschlichen Freiheit, und Gott nur die Unterstützung derselben zufiel.[2])

Die A.T.liche Anschauung des Naturlaufs als

---

[2]) Joseph. Antiq. XIII, 5, 9. XVIII, 3, 5. Bell. jud. II, 8, 14.

unmittelbaren göttlichen Thuns finden wir auch im N.T. wieder. Gott wirkt auch in der einmal geschaffenen Welt beständig fort (Joh. 5, 17): er lässt regnen und die Sonne scheinen zur Befruchtung der Erde (Matth. 5, 45. A.G. 14, 17), er kleidet die Lilien und ernährt die Vögel des Himmels (Matth. 6, 26. 28), er gibt allen Wesen Leben und Athem, und ist namentlich den Menschen als der Grund ihres Daseins und Lebens beständig nahe (A.G. 17, 25 ff.). Diese das All zusammenhaltende Thätigkeit, welche noch im Buche der Weisheit dem göttlichen Geiste zugeschrieben war, wird in denjenigen N.T.lichen Schriften, in welchen höhere Begriffe vom Sohne Gottes herrschen, diesem beigelegt (Kol. 1, 17. Hebr. 1, 3).

Zwar geschieht auch in der übrigen Schöpfung nicht das Geringste ohne den Willen Gottes (Matth. 10, 29): als besonderer Gegenstand seiner Weltregierung jedoch werden, wie im A.T. die Israeliten, so jetzt die Anhänger Jesu betrachtet (Matth. 10, 30). Diese haben nicht nöthig, für ihre leiblichen Bedürfnisse besorgt zu sein, der himmlische Vater wird sie dennoch keinen Mangel leiden lassen; sie brauchen nur nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit zu trachten, so wird ihnen alles Uebrige von selbst zufallen: wesswegen ihnen ausdrücklich ein sorgloses *in diem vivere* zur Pflicht gemacht wird (Matth. 6, 25 ff.). Dergleichen Aussprüchen ist man zwar gewohnt ihr Anstöfsiges dadurch zu benehmen, dass man sie als Abmahnung nur von ängstlichen Sorgen und nutzloser Bekümmerniss um das irdische Auskommen betrachtet.[3]) Nicht nur jedoch liegt in den Worten Jesu, wenn er seinen Anhängern die nichtarbeitenden Lilien als Muster vorstellt, nichts von einer solchen Einschränkung:

---

[3]) Z. B. von Cölln, bibl. Theol. II, S. 58.

sondern der ganze supranaturalistische Hintergrund seiner Weltansicht, seine Lehre von der magischen Wirksamkeit des gläubigen Gebets (Matth. 17, 20), sammt der Hoffnung auf den baldigen Eintritt der neuen Weltordnung, macht die wörtlichste Auffassung jener Reden nothwendig. Die Ansicht vom Uebel als Strafe der Sünde des Einzelnen hat Jesus höchstens für besondere Fälle, als Ausnahmen, durchbrochen (Matth. 9, 2. Luc. 13, 2 ff. Joh. 5, 14. 9, 3); [4]) wobei ihm jedoch Verfolgung und Leiden aller Art auch wieder als das Loos der Gottesmänner und Gerechten aller Zeiten erschien (Matth. 5, 10 ff.), so dass er die völlige Ausgleichung von Würdigkeit und Schicksal erst in der neuen, durch ihn als Messias herbeizuführenden Weltordnung erwartete. — Auch nach apostolischer Lehre bestimmt Gott den Gang des menschlichen Lebens, und werden daher die Menschen gleicherweise von vermessenen Planen, wie von ängstlicher Sorge abgemahnt (Jac. 4, 13 ff. 1 Petr. 5, 7); das Uebel wird bald als Sündenstrafe (1 Kor. 11, 30.), bald auch wieder als väterliche, heilbringende Züchtigung (Hebr. 12, 5 ff.) gefasst, und die Ueberzeugung ausgesprochen, dass denen, die Gott lieben, Alles, auch das Uebel, zum Besten dienen müsse (Röm. 8, 28).

§. 76.

Kirchliche Lehre von der göttlichen Erhaltung und Regierung der Welt.

Die philonischen Ideen, dass weder Gott der bloſse Künstler der Welt sei, der nach ihrer Vollendung zu schaffen aufgehört hätte, [1]) noch die Welt und insbe-

---

[4]) S. Leben Jesu, II, §. 96.

[1]) Philo, leg. alleg. I, 42: *Ποιῶν ὁ θεὸς οὐ παύεται, ἀλλ᾽ ἑτέρων γενέσεως ἄρχεται· ἅτε ὁ τεχνίτης μόνον, ἀλλὰ καὶ πατὴρ ὢν τῶν γιγνομένων.*

sondere die Menschheit auch nur einen Tag bestehen könnte, wenn ihr nicht Gott erhaltend gleichsam die Hand unterhielte [2]) — diese Ideen finden sich auch bei den Kirchenvätern. Da die Welt, als aus Nichts geworden, ihrer Natur nach vergänglich und hinfällig wäre, so hat, nach Athanasius, der gute Gott, nachdem er sie geschaffen, sie nicht sich selbst überlassen, sondern, damit sie nicht in's Nichts zurücksinken möge, erhält und ordnet er sie fortwährend mittelst seines *λόγος*. [3]) Ein Haus zwar, sagt Augustinus, bleibe stehen, wenn der Baumeister nach Vollendung der Arbeit seine Hand davon abziehe: die Welt aber könnte keinen Augenblick bestehen, wenn die göttliche Kraft, die sie geschaffen, sie zu erhalten aufhören würde. [4])

Die göttliche Weltregierung hatten die Kirchenväter sowohl gegen stoischen und astrologischen Fatalismus, als gegen die epikuräische Zufallslehre festzuhalten und näher zu bestimmen. Während der Gnostiker Bardesanes nur die Seele mit ihrem Thun dem Zwang der Gestirne entnahm, welchem er den Leib

---

[2]) De posterit. Cain. I, 254: *Τὸ γενητὸν ȣ̓δέποτε ἀμοιρεῖ τῶν τȣ̃ θεȣ̃ χαρίτων, ἐπεὶ πάντως ἂν διέφθαρτο.* Quis rer. divin. haer. 489: *Ὁ ἔναιμος ὄγκος ἐξ ἑαυτȣ̃ εὐδιάλυτος ὢν καὶ νεκρὸς, συνέϛηκε καὶ ζωπυρεῖται προνοίᾳ θεȣ̃ τȣ̃ τὴν χεῖρα ὑπέχοντος καὶ ὑπερασπίζοντος, μηδεμίαν ἡμέραν ἱδρυνθῆναι παγίως δυνηθέντος ἐξ ἑαυτȣ̃ τȣ̃ γένȣς ἡμῶν.* S. Dähne, die jüdisch-alex. Religionsphilos. I, S. 226.

[3]) Athanas. orat. c. gentes 41: *Ὁρῶν (ὁ θεὸς) — τὴν γενητὴν πᾶσαν φύσιν, ὅσον κατὰ τȣ̀ς ἰδίȣς αὐτῆς λόγȣς* (weiter oben: *ἅτε ἐξ ȣ̓κ ὄντων ὑποϛᾶσαν*), *ῥευϛὴν ȣ̓̃σαν καὶ διαλυομένην, ἵνα μὴ τȣ̃το πάθῃ καὶ πάλιν εἰς τὸ μὴ εἶναι ἀναλυθῇ τὸ ὅλον, τȣ́τȣ ἕνεκεν τῷ ἑαυτȣ̃ καὶ ἀϊδίῳ λόγῳ ποιήσας τὰ πάντα καὶ ȣ̓σιώσας τὴν κτίσιν, ȣ̓κ ἀφῆκεν αὐτὴν τῇ ἑαυτῆς φύσει φέρεσθαί τε καὶ χειμάζεσθαι, — ἀλλ' ὡς ἀγαθὸς ὢν, τῷ ἑαυτȣ̃ λόγῳ, καὶ αὐτῷ ὄντι θεῷ, τὴν σύμπασαν διακυβερνᾷ καὶ καθίϛησιν, ἵνα — βεβαία διαμένειν δυνηθῇ.*

[4]) Augustin. de Genesi ad lit. IV, 12. Vgl. Melanchthon, ll. theol., de creat.; Calvin. instit. I, 16, 1 ff.

und das äussere Schicksal des Menschen überliess:[5]) wollten die orthodoxen Väter von einem Fatum, als unbedingter Abhängigkeit der menschlichen Handlungen und Schicksale von einer verstandlosen Nothwendigkeit, gar nichts mehr wissen, und den Ausdruck nur insofern zulassen, als er von *fari* abgeleitet, das Bedingtsein aller Dinge durch göttlichen Willen und Ausspruch bezeichnen sollte.[6]) Nach der andern Seite war es ein Nachklang des epikuräischen *Deos securum agere aevum*, wenn Hieronymus die Sorge für das Einzelne in der thierischen Welt, besonders der niedrigsten Klassen, Gottes unwürdig fand, und nur im Reiche des vernünftigen Lebens die göttliche Vorsehung auch bis auf das Einzelne sich erstrecken liess;[7]) wogegen es rechtgläubige Lehre blieb, dieselbe gleicherweise auf Alles, das Einzelne wie das Allgemeine, das Kleinste wie das Grösste, zu beziehen.[8])

Zwischen Erhaltung und Regierung der Welt stellten die älteren Dogmatiker der protestantischen Kirche noch die göttliche Mitwirkung hinein, so dass sie den *locus de providentia* in den drei Gliedern der *conservatio*, des *concursus* und der *gubernatio* abzuhandeln pflegten. Die Erhaltung bezogen sie auf die Substanzen und Kräfte der Dinge;[9]) die Mitwirkung

---

[5]) Bei Photius Bibl. cod. 223.

[6]) Augustin. de civit. Dei V, 9.

[7]) Hieron. Comm. in Abacuc. 1, 14 (angeführt bei v. Cölln zu Münscher I, S. 154).

[8]) Athenag. de resurr. 18: Wir müssen *μηδὲν ἡγεῖσθαι μήτε τῶν κατὰ γῆν μήτε τῶν κατ᾽ ȣρανὸν ἀνεπιτρόπευτον μηδ᾽ ἀπρονόητον, ἀλλ᾽ ἐπὶ πᾶν ἀφανὲς ὅμοιως καὶ φαινόμενον, μικρόν τε καὶ μεῖζον, διήκȣσαν γινώσκειν τὴν παρὰ τȣ̃ ποιήσαντος ἐπιμέλειαν.* Nemes. de nat. hom. 44: *Οὐ καλῶς ἀπρονόητα λέγεται τὰ καθ᾽ ἕκαςα, τῶν καθόλȣ καὶ γενικῶν προνοίας τυγχανόντων.*

[9]) Quenstedt I, p. 531: ***Conservatio est actus divinae providentiae, quo Deus res omnes a se creatas in suo Esse, h. e. in sua***

auf deren Thätigkeiten;[10] die Regierung war die Bestimmung der beiden ersteren durch den göttlichen Weltzweck.[11] Sowohl in dieser Fassung als in der späteren, nach welcher die Erhaltung auf die Substanzen der Geschöpfe, die Mitwirkung auf ihre Kräfte, die Regierung auf ihre Thätigkeiten und Veränderungen sich bezieht,[12] wird die Einschiebung jenes Zwischengliedes nur als Ausgeburt einer barbarischen Metaphysik betrachtet werden können, welche die Substanz eines Dinges für verschieden von seinen Kräften, oder die Kräfte für etwas auch abgesehen von deren Aeusserungen, hielt. Mit Recht haben daher nach dem Vorgange der Arminianer[13] neuere Dogmatiker dieses Mittelglied wieder ausgestofsen, und die Lehre von der göttlichen Vorsehung in den zwei Stücken, von der Erhaltung und der Regierung der Welt, abgehandelt.[14]

An der Erhaltung wurde die der einfachen Dinge, in welchem Sinne ihr die Vernichtung, und die Erhaltung des kosmischen Zusammenhangs, wo ihr die Zerstörung entgegensteht, unterschieden.[15] Die Regierung oder Vorsehung wurde nach ihrem Gegenstande

---

natura et naturalibus proprietatibus et viribus, quas in prima sui productione acceperunt, conservat quousque vult.

10) Ders. ebendas.: *Concursus est actus prov. div., quo Deus influxu generali in actiones et effectus causarum secundarum qua tales — simul cum eis et juxta — exigentiam uniuscujusque suaviter influit.*

11) Ders. p. 533: *Gubernatio — qua Deus omnes et singulas creaturas suas in viribus, actionibus et passionibus suis decenter ordinat, ad creatoris gloriam et universi hujus bonum ac piorum inprimis salutem.*

12) Baumgarten, Glaubenslehre, I, S. 804 ff.

13) Limborch, II, 25, 5.

14) Bretschneider, Dogmatik I, S. 687 f.

15) Reinhard, Dogm. S. 220.

in *generalis*, wornach sie sich auf alle Dinge, *specialis*, wiefern sie sich auf das menschliche Geschlecht, und *specialissima*, sofern sie sich auf die Frommen bezieht; nach ihrer Wirkungsweise aber einerseits in *naturalis* und *gratiosa*, andererseits in *ordinaria* und *extraordinaria* eingetheilt.[16]) Während diese Eintheilungen alle nach früheren Erörterungen von keiner weiteren Erheblichkeit sind, werden uns um so mehr drei Fragen interessiren, deren eine in Betreff des *concursus*, die beiden andern in Betreff der *gubernatio* aufgeworfen wurden: wie sich nämlich die göttliche Mitwirkung zu der Thätigkeit der Geschöpfe, namentlich zum freien Willen des Menschen, und diess insbesondere bei bösen Handlungen, verhalte, und in welchem Verhältniss zur göttlichen Weltregierung theils das physische und moralische Uebel, theils das Gebet stehe.

§. 77.

Die göttliche Mitwirkung im Verhältniss zur Thätigkeit der Geschöpfe, insbesondere zum menschlichen Willen.

In Betreff der göttlichen Erhaltung und Mitwirkung hat sich in der scholastischen Zeit eine Antinomie ausgebildet, und auch während des ersten Stadiums der modernen Philosophie forterhalten. Durandus *a S. Porciano*, später Nikolaus Taurellus u. A. nahmen zwar eine fortwährende göttliche Erhaltung der Dinge und ihrer Kräfte, aber keine ebensolche Mitwirkung zu ihren Thätigkeiten an; sondern indem Gott die

16) Man sehe hierüber Reinhard, Dogm. §. 65; de Wette, kirchl. Dogm. §. 37 ff., und dazu Twesten, Vorlesungen, II, 1, S. 105 ff.

Creatur im Dasein und bei Kräften erhalte, fliesse er dadurch mittelbar auch auf ihre Thätigkeiten ein, aber nicht unmittelbar.[1]) Noch weiter gingen später diejenigen, welche nicht blos die Mitwirkung verwarfen, sondern auch die Erhaltung selbst nicht als positiven, vielmehr als den lediglich negativen Act des Nichtzerstörens gefasst wissen wollten. Die Arminianer machten diesen Unterschied besonders geltend, und ob sie gleich in ihrer Weise die Wahl zwischen beiden Ansichten freigegeben wissen wollten, so ist doch ihre Neigung für den blos negativen Begriff von der Erhaltung nicht zu verkennen.[2]) Sie meinten, es sei wenig ehrenvoll für Gott, dass er nur ein in sich so unhaltbares Werk sollte haben hervorbringen können, welches ohne seine beständige Unterstützung zusammenfallen würde, da doch schon ein menschlicher Baumeister Werke schaffen könne, die forthin von selber stehen und fortdauern;[3]) das Lob, welches dem mensch-

---

[1]) Durand. in Sent. II, 1, 5, 17: *Esse causae secundae, puta intelligentiae vel corporis coelestis, est immediatus effectus causae primae, quae est causa ejus immediata non in fieri solum, sed conservando in esse. — Sed Agere causae secundae non est immediatus effectus causae primae. Et ideo non oportet, quod Deus ad talem actionem immediate coagat: sed solum mediate, conservando naturam et virtutem causae secundae.* Vgl. Leibnitz, Théodicée I, 27. III, 381.

[2]) Episcop. instit. theol. IV, 4, 1: *Ad conservationem quod attinet, eam appello actum divinae providentiae: susque deque habens, an actus dicatur positivus, quo Deus influit immediate in essentias, vires ac facultates hominis rerumque aliarum omnium; an actus negativus, quo Deus essentias, vires ac facultates rerum creatarum non vult destruere, sed eas vigori suo relinquere, quoad vigere ac durare possunt ex vi per creationem ipsis insita. Perinde enim nobis est, utrum credatur. — Nec minus gloriosum est Deo, isto quam hoc modo res in esse suo conservare.* Vgl. Limborch, theol. christ. II, 25, 7 ff.

[3]) Curcellaeus instit. rel. chr. III, 9, 10: *Qui — in ista sunt sententia, putant Deo non esse satis honorificum, si talia opera con-*

lichen Erfinder eines *perpetuum mobile* gezollt werden würde, gewinne Gott für sich nur in dem Falle, wenn er der Welt bei der Schöpfung die Fähigkeit, sich fortan selbst zu erhalten und zu bewegen, mitgetheilt habe. [4])

Dieser deistischen Ansicht, welche in ihrer folgerechten Durchführung Gott nach dem Acte der Schöpfung nichts mehr in den Creaturen wirken lässt, stellte sich noch auf dem Standpunkte des kirchlichen und philosophischen Theismus eine im eigentlichen Wortsinn pantheistische gegenüber. Schon Thomas von Aquino bemerkt, das Wirken Gottes in jedem Wirkenden haben Etliche so verstanden, dass Gott Alles, die Geschöpfe nichts wirken, also z. B. nicht das Feuer wärme, sondern Gott im Feuer u. s. f.; [5]) denn als absolutes sei das Wirken Gottes zureichend, und schliesse daher jede ergänzende Mitwirkung aus. [6]) Nachdem unter den späteren Scholastikern namentlich Gabriel Biel sich dieser Vorstellungsweise geneigt gezeigt hatte, [7]) verschaffte ihr der aus dem cartesianischen

---

diderit, quae ne ad momentum quidem, nisi ea omnipotente sua vi sustentet, perdurare queant: cum videamus architectos exstruere domos, quae sine ulla ipsorum cura, et postquam obierunt, per aliquot saecula durent. Dieselbe Argumentation schon in einem *Videtur quod* bei Thomas, Summa, I, 104, 1.

[4]) Cattenburgh, Spicileg., zu der angeführten Stelle von Limborch, bei Baumgarten, Polemik, I, S. 639.

[5]) Thomas, Summa, I, 105, 5: *Deum operari in quolibet operante aliqui sic intellexerunt, quod nulla virtus creata aliquid operaretur in rebus, sed solus Deus immediate omnia operaretur; puta, quod ignis non calefaceret, sed Deus in igne. Et similiter de omnibus aliis.*

[6]) Ebendas.: *Nulla enim insufficientia est Deo attribuenda. Si igitur Deus operatur in omni operante, sufficienter in quolibet operatur. Superfluum igitur esset, quod agens creatum aliquid operaretur.*

[7]) In IV. Sentent. I, 1 u. 2, 1. 3. Vgl. Quenstedt, I, p. 546 ff.

System hervorgegangene Occasionalismus auf's Neue Anhänger. Wie nach dieser Theorie die Bewegungen unseres Körpers nicht durch unmittelbaren Einfluss unserer Seele auf denselben bewirkt, sondern lediglich aus Veranlassung der Regungen unserer Seele von Gott entsprechende Bewegungen im Körper hervorgerufen werden: so dehnten Andere — eine Ansicht, zu der sich auch BAYLE hinneigte — diese Alleinwirksamkeit Gottes auch auf die geistigen Thätigkeiten aus, und sprachen somit der Creatur alle und jede Mitwirkung ab.[8] Diese Ansicht hatte an der scholastischen Auffassung der Erhaltung als bloſser Fortsetzung der Schöpfung[9] einen Anknüpfungspunkt. In der Schöpfung wirkte Gott Alles, das Geschöpf aber, das ja erst entstand, nichts: ist nun die Erhaltung nur die Fortsetzung des gleichen Verhaltens von Gott und Creatur, so wirkt auch jetzt noch jener Alles, diese nichts,[10] und es gibt mithin ausser Gott gar keine andern Ursachen, nicht einmal Gelegenheitsursachen.[11] Die Unterscheidung zwischen den endlichen Substanzen, welche Gott allein schaffe, und deren Actionen oder Accidentien, die er in Gemeinschaft mit den Substanzen hervorbringe, hilft nichts, da Gott mich in jedem Augenblicke nicht als unbestimmtes Wesen, sondern mit allen meinen Bestimmtheiten hervorbringt,[12] überhaupt zwi-

---

[8]) S. LEIBNITZ, théod. III, 381.

[9]) Z. B. bei THOMAS, I, 104, 2: *Eadem — actione Deus est conservator rerum, qua et creator.*

[10]) BAYLE, rép. aux quest. p. 775, s. LEIBNITZ a. a. O. 387.

[11]) *Il me semble, qu'il en faut conclure, que Dieu fait tout, et qu'il n'y a point dans toutes les créatures de causes premières, ni secondes ni même occasionnelles.* Von LEIBNITZ a. a. O. 386 aus der Schrift: Avis sur le tableau de Socinianisme, angeführt.

[12]) A. a. O.: *On ne peut dire, que Dieu me crée premièrement, et qu' étant créé, il produise avec moi mes mouvemens et mes déter-*

schen der Substanz und deren Accidentien kein reeller Unterschied ist.[13])

Gegen diese beiden extremen Ansichten erklärte sich die orthodoxe Kirchenlehre. Die erstere schien die schlechthinige Abhängigkeit der Creatur vom Schöpfer aufzuheben, mithin dessen Absolutheit zu beinträchtigen; die andere schien die menschliche Freiheit zu vernichten und Gott zum Urheber des Bösen zu machen.[14]) Daher wurde ein mittlerer Weg eingeschlagen, auf welchem jedoch THOMAS noch nahe genug an das zweite Extrem streifte. Wo mehrere Wirkende im Verhältniss stehen, sagt er, da wirkt immer das zweite Wirkende in Kraft des ersten. Da nun das schlechthin erste Wirkende Gott ist, so ist er das innerste Thätigkeitsprincip in allen Dingen; ohne dass jedoch dadurch die eigene Thätigkeit der Dinge überflüssig gemacht oder aufgehoben würde.[15]) Da aber nicht einzusehen war, wie

---

minations. Cela est insoutenable pour deux raisons: la première est, que quand Dieu me crée ou me conserve à cet instant, il ne me conserve pas comme un être sans forme, comme une espèce ou quelque autre des universaux de logique. Je suis un individu; il me crée et conserve comme tel, étant tout ce que je suis dans cet instant avec toutes mes dépendances etc.

[13]) BAYLE bei LEIBNITZ a. a. O. 392: *Les accidens ne sont pas des êtres réellement distingués de la substance.* Dazu bemerkt LEIBNITZ 393: *Il est bon — qu'on prenne garde, qu'en confondant les substances avec les accidens en ôtant l'action aux substances créées, on ne tombe dans le Spinozisme.* Vgl. auch SCHELLING, Philos. Schriften, I, S. 403.

[14]) S. QUENSTEDT, p. 547 ff.; BUDDEUS, p. 410 ff.; auch LEIBNITZ a. d. a. OO.

[15]) THOMAS, I, 105, 5: *Si sint multa agentia ordinata, semper secundum agens agit in virtute primi. Nam primum agens movet secundum ad agendum. Et secundum hoc omnia agunt in virtute ipsius Dei, et — sequitur, quod Deus in omnibus intime operetur. — Nec propter hoc superfluit operatio secundorum agentium.*

neben einer absoluten Wirksamkeit noch eine endliche als selbstständige Platz haben sollte, so nahmen spätere Dogmatiker die Wendung, der göttliche Einfluss und die Thätigkeit des Geschöpfs seien nicht zwei Thätigkeiten, sondern Eine und dieselbe, welche Gott zur *causa universalis*, die Creatur zur *causa particularis* habe; die creatürliche Wirkung gehe nicht von Gott allein, noch vom Geschöpf allein, ebensowenig theilweise von dem einen und theilweise von dem andern, sondern ganz und ungetheilt zugleich von Gott und von der Creatur aus.[16] Allein diess erklärten die Arminianer für unverständliche Worte, ja für einen ebenso offenbaren Widerspruch, als wenn Jemand von einem Wagen, dem zwei Pferde vorgespannt sind, sagen wollte, er werde ganz von dem einen und ganz von dem andern gezogen.[17] Freilich hatte hiegegen schon Thomas die Unterscheidung vorgekehrt, welche auch die lutherischen Dogmatiker sich zu Nutze machten, dass Eine und dieselbe Thätigkeit zwar nicht von zwei Ursachen der gleichen Ordnung, wohl aber von einer ersten und einer zweiten Ursache ausgehen könne,[18] wie das Schreiben ganz und ungetheilt von

---

[16]) Quenstedt, p. 545: *Non est reipsa alia actio influxus Dei, alia operatio creaturae, sed una et indivisibilis actio utrumque respiciens et ab utroque pendens, a Deo ut causa universali, a creatura ut particulari* — 531: *ita ut idem effectus non a solo Deo, nec a sola creatura, nec partim a Deo, partim a creatura, sed una eademque efficientia totali simul a Deo et creatura producatur.*

[17]) Curcellaeus instit. III, 12: *Quod — addunt, unamquamque hominis actionem totam pendere a Deo et totam ab homine, mera sunt verba sensu intelligibili destituta, aut potius insignis contradictio; quasi aliquis diceret, cum duo equi uni currui sunt alligati, eum totum ab uno et totum ab altero trahi.*

[18]) Thomas a. a. O.: *Una actio non procedit a duobus agentibus unius ordinis. Sed nihil prohibet, quin una et eadem actio procedat a primo et secundo agente.*

der Hand und ebenso von der Feder ausgeht:[19]) womit nun aber auf's Bestimmteste das Geschöpf zum selbstlosen Werkzeuge Gottes herabgesetzt war. Zwar lag auch hiegegen schon von THOMAS her die Verwahrung bereit, dass Gott jedes Ding dessen Natur gemäss bewege, die unfreien Ursachen auf unfreie Weise, die freien aber, wie den menschlichen Willen, als freie, d. h. ohne das Wahlvermögen aufzuheben:[20]) allein wohlverstanden konnte diess, wie es auch von THOMAS selbst anderwärts erklärt war, nur so viel heissen, dass Gott den menschlichen Willen nicht von aussen her, sondern von innen, nicht durch Zwang, sondern durch Erregung seiner eigenen Neigung, bestimme.[21]) Fand daher der neuere Supranaturalismus gerathen, die von der alten Orthodoxie verbotene Theilung der Wirksamkeit zwischen Gott und der Creatur, zur Sicherung der Selbstständigkeit der letzteren,

---

[19]) QUENSTEDT, p. 545.

[20]) THOMAS, II, 1, 10, 4: *Ad providentiam divinam non pertinet, naturam rerum corrumpere, sed servare: unde omnia movet secundum eorum conditionem: ita quod ex causis necessariis per motionem divinam consequuntur effectus ex necessitate, ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingentes. Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa: sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus ejus contingens et non necessarius, nisi in his ad quae naturaliter movetur.* QUENST. p. 532: *Concurrit Deus cum naturalibus ad modum causae naturalis, cum causis liberis per modum causae liberae.*

[21]) I, 105, 4: *Moveri voluntarie est moveri ex se, i. e. a principio intrinseco. Sed illud principium intrinsecum potest esse ab alio principio extrinseco. Et sic moveri ex se non repugnat ei, quod movetur ex alio. — Illud quod movetur ab alio dicitur cogi, si moveatur contra inclinationem propriam: sed si moveatur ab alio quod sibi dat propriam inclinationem, non dicitur cogi. — Sic igitur Deus movendo voluntatem non cogit ipsam, quia dat ei ejus propriam inclinationem.*

dennoch vorzunehmen: so war die Bemerkung, die er dabei machte, die Gränze lasse sich nicht genau ziehen, wo das creatürliche Thun aufhöre und das göttliche anfange,[22] nur das versteckte Geständniss des Widerspruchs, welcher darin liegt, dem göttlichen Wirken eine Gränze bestimmen zu wollen, über welche es nicht wesentlich hinübergriffe. Oder wollte man sagen, Gott enthalte sich in Bezug auf den menschlichen Willen dieses Uebergriffs freiwillig, er halte absichtlich seine Allmacht zurück, damit der Mensch frei handeln könne: so könnte ja der Mensch in der Beziehung, in welcher Gott seine allmächtige Mitwirkung von ihm zurückzöge, vielmehr gar nicht handeln, nicht einmal existiren.[23] Es ist also die menschliche Freiheit der göttlichen Mitwirkung gegenüber auf diesem Wege nicht zu retten.

Sehen wir, ob es sich vielleicht anders verhält mit den Bemühungen, durch welche die Kirchenlehrer den zu allen menschlichen Handlungen mitwirkenden Gott von der Urheberschaft des Bösen frei sprechen wollten. Die göttliche Mitwirkung, lehrte man, erstreckt sich auf alle menschlichen Handlungen, sowohl gute als böse. Doch muss zwischen der Handlung und dem ihr anhaftenden Mangel unterschieden werden: nur das, was an derselben real, d. h. gut, ist, wirkt Gott, der Inbegriff aller Realitäten; das Schlechte oder Negative ist die Schuld des menschlichen Willens, welcher von der göttlichen Mitwirkung nicht den rechten Gebrauch macht.[24] Allein wenn

---

[22]) Morus, Comment. I, p. 306: *Limites non definiuntur, quousque operetur sol, agricola, et ubi incipiat Deus.*

[23]) Vgl. Schelling, philos. Untersuchungen über das Wesen der menschl. Freiheit, im I. Bande der philos. Schriften, S. 403 f.

[24]) Thomas, I, 49, 2: *Quicquid est entitatis et actionis in actione mala, reducitur in Deum sicut in causam: sed quod est ibi defectus,*

doch andererseits mit Recht der Satz aufgestellt wird: *Deo concursum suum subtrahente cessat creaturae actio*; wenn ausdrücklich bemerkt wird, ohne die göttliche Mitwirkung können wir keinen Finger ausstrecken, nicht die geringste Bewegung vornehmen:[25]) so ist ja das Böse an einer bösen Handlung gleichfalls eine Bewegung, nur nicht des Fingers, sondern des Gemüths, welche wir mithin nicht vornehmen könnten ohne Mitwirkung Gottes. Oder ist es nicht offenbar ungereimt, zu sagen, als Eva nach dem verbotenen Apfel griff, habe sie wohl zur Bewegung ihrer Hand, nicht aber zu der ihres Willens, göttlicher Unterstützung bedurft?[26]) Dieselbe Unterscheidung hat man auch so ausgedrückt, bei der bösen Handlung wirke Gott nur zum Materiellen (in obigem Beispiel zum Apfelbiss), nicht zum Formellen (dem Ungehorsam gegen das göttliche Verbot) mit.[27]) Allein versteht man diess so, wie es ursprünglich gemeint war, dass in den guten Handlungen Gott sowohl zum Formalen als zum Materialen

---

non causatur a Deo, sed ex causa secunda deficiente. Quenstedt, p. 531: *Extendit — sese concursus Dei ad omnes actiones, tam bonas quam malas. Distinguendum tamen inter effectum et defectum, inter actionem et actionis ἀταξίαν. Effectus et actio est a Deo, non vero defectus et ἀταξία — actionis. Ad effectum Deus concurrit, vitium non causat: non enim in agendo deficit aut errat, sed causa secunda —* (p. 545) *— quae — concursum divinum sequius ac oportet applicat.*

25) Quenstedt, p. 531 f.

26) Ders. p. 536.

27) Quenstedt, p. 536: *Duo — sunt in actione peccaminosa: materiale et formale. Materiale est subjectum vitiositatis, ipsa videlicet actio, et hanc Deus comproducit; formale vero est ipsa actioni adhaerens vitiositas, ad quam Deus nullo modo concurrit.* Schon Anselm, de concord. praesc. et praedest. nec non grat. Dei cum lib. arb. Q. 1, c. 7: *In bonis (operibus) quidem facit (Deus) quod sunt et quod bona sunt: in malis facit quidem quod sunt (essentialiter* Q. 2, 2), *sed non quod mala sunt.*

mitwirke, in den bösen aber nur zum letzteren: so hat Schleiermacher mit Recht bemerkt, dass hienach das Böse Gott gegenüber mächtiger erschiene als das Gute, sofern letzteres nur durch die doppelte Mitwirkung Gottes zu Stande käme, während ersteres schon durch die einfache.[28]) Nimmt man es aber so, wie es später verstanden zu werden pflegte,[29]) dass bei allen Handlungen, guten wie bösen, Gott nur zum Materiellen, der unbestimmten Grundlage, mitwirke, die Hervorbringung der sittlichen Form hingegen dem Menschen überlasse: so war, da die Handlung ohne Form nur die Möglichkeit oder das Vermögen der Handlung ist, die Mitwirkung in ihrem ursprünglichen Sinne, als göttlicher Einfluss auf die Thätigkeiten, aufgegeben, und nur noch die Erhaltung des Vermögens übrig gelassen.[30]) Da aber dieses, wie wir oben gesehen haben, nichts ist ausser der Gesammtheit der aus demselben hervorgehenden Thätigkeiten: so ist Gott, wenn er das erstere gibt, auch für die letzteren verantwortlich, mithin von der Schuld des Bösen auf diesem Wege nicht loszuwickeln.

Sehen wir näher zu, wodurch die Versuche der Kirchenlehrer, die menschliche Freiheit gegen die göttliche Wirksamkeit, und wiederum diese gegen die Schuld des Bösen in Schutz zu nehmen, vereitelt worden sind: so erhellt in Bezug auf das erstere Problem leicht, dass es die theistische Vorstellung von Gott ist, auf deren Boden sich die Kirchenlehre stellt. Mit dem Begriffe eines transscendenten Absoluten, eines ausser dem Menschen stehenden höchsten Wesens, ist, wie auch Schelling bemerkt hat, die individuelle Frei-

---

28) Der christl. Glaube, I, S. 270.

29) S. Baumgarten, Glaubensl. I, S. 810.

30) Schleiermacher a. a. O.

heit durchaus unverträglich. Mit der Freiheit wird eine dem Princip nach unbedingte Macht ausser der göttlichen behauptet: da doch, wie die Sonne am Firmament alle Himmelslichter auslöscht, so und noch mehr die unendliche Macht jede endliche. Was bleibt hiegegen für ein anderer Ausweg, als den Menschen mit seiner Freiheit, die ausserhalb des göttlichen Wesens von dessen Allmacht nothwendig erdrückt wird, in dieses selbst zu flüchten? zu sagen, dass der Mensch nicht ausser Gott, sondern in Gott sei, und seine Thätigkeit mit zum Leben Gottes gehöre? [31])

Freilich hat gerade Spinoza, welcher die Welt zu Gott in das Verhältniss der Immanenz setzte, den menschlichen Willen als *causa non libera sed coacta* bestimmt. Allein nicht sowohl im Verhältniss zur Substanz als solcher oder zu Gott, als vielmehr in Bezug auf andere *modi* ihrer Attribute (oder nicht aus Gründen des Pantheismus, sondern des Determinismus, wie Schelling sich ausdrückt, [32])) hat Spinoza dem menschlichen Willen die Freiheit abgesprochen. In der ersteren Beziehung bietet vielmehr der spinozistische Standpunkt das einzige Mittel dar, die Selbstthätigkeit der endlichen Wesen, und namentlich des Menschen, zu retten. Ist Gott der Welt immanent, so ist er auch der schlechthin Selbstthätige nur in ihr, oder die Weltwesen sind in ihm beziehungsweise selbstthätig. Was dem abstracten Vorstellen als das Eine absolute Thun Gottes, das erscheint dem empirischen als das getheilte und bedingte Thun der Geschöpfe; und das glaubige Bewusstsein, als das synthetische Auch jener beiden Vorstellungsweisen, stellt sie, die in der That nur zwei subjective Anschauungsformen sind, als zwei

---

[31]) Schelling, a. a. O.

[32]) Ders. ebendas. S. 417.

verschiedene Objecte nebeneinander, die es aufeinander bezieht: wobei dann die Ungereimtheit, gleichsam die durch zweierlei Medien angeschaute Sonne für zwei Sonnen zu nehmen, und nach ihrem gegenseitigen Gravitationsverhältniss zu fragen, in dem Ergebniss zu Tage kommt, dass eigentlich jede in die andere fallen müsste. Die Wahrheit ist freilich, dass sie zusammenfallen: nicht in der Wirklichkeit stehen Gott und Welt sich gegenüber, sondern in der unwissenschaftlichen Vorstellung; und nicht nach ihrem realen Verhältniss als zweier Gegenstände ist zu fragen, sondern nach der dialektischen Vermittlung beider Vorstellungen zu streben. Steht ein absolutes *agens* den endlichen als andern gegenüber, so bemüht man sich vergeblich, für diese etwas Anderes als absolute Passivität herauszubringen. Ist hingegen die Differenziirung in eine Unendlichkeit endlicher Agentien die Form, in welcher das absolute *agens* seine Selbstverwirklichung wesentlich vermittelt, so muss die absolute Actuosität in der Gesammtheit der endlichen Agentien, und zwar als deren eigene oder Selbstthätigkeit, anzutreffen sein, sofern ausser ihnen das Absolute gar nicht vorhanden ist. Wie man also auf theistischem Standpunkte, den Gedanken des Absoluten folgerecht ausgedacht, eigentlich sagen müsste: so wahr Gott allmächtig ist, sind die Menschen ihm gegenüber unfrei: so heisst es im System der Immanenz umgekehrt: so gewiss Gott selbstthätig ist, sind es auch die Menschen, in denen er es ist. Diess freilich nur der Vorstellung vom göttlichen Wesen gegenüber: ob auch im Wechselverhältniss der endlichen Dinge, wo Spinoza es läugnete, ist eine andere Frage, die uns an diesem Orte nichts angeht, über die aber doch noch eine Bemerkung hier stehen mag. Wenn nämlich Spinoza das einzelne Ding, und so auch den einzelnen Menschen,

desswegen für unfrei erklärt, weil demselben gleichsam nur diejenige Bestimmtheit seines Wesens und Wirkens bleibe, welche alle anderen Dinge ihm übrig gelassen: so liegt die Ueberlegung nahe genug, dass ebenso umgekehrt allen andern Dingen nur dasjenige übrig bleibt, was jenes Eine ihnen übrig lässt; d. h. mit Hegel zu reden, seine Determination, wie sie Negation ist, verhält sich ebenso auch als Realität;[33]) oder mit Schelling, als das, wozu der Mensch in der Zeit gemacht wird, hat er von Ewigkeit sich selbst ergriffen.[34]) Eine Wahlfreiheit ist diess freilich nicht; aber doch ebensowenig ein Zwang: sondern die Determination des Individuums von aussen ist nur die Kehrseite der Determination desselben durch seine eigene Natur (war die relative Freiheit ist; während die absolute in der Identität beider Seiten besteht).

Doch wenn auch das Problem der Freiheit auf dem speculativen Boden sich leichter löst: wird nicht das andere, das Problem des Bösen, unter der Voraussetzung des Pantheismus erst recht gefährlich? Zur Beantwortung dieser Frage müssen wir einen Schritt weiter gehen, und ausser der göttlichen Mitwirkung auch noch das Verhältniss der göttlichen Weltregierung zum Bösen und zum Uebel überhaupt in Betrachtung ziehen.

§. 78.

Die göttliche Weltregierung im Verhältniss zum Uebel, oder das Problem der Theodicee.

Uebel ist empfundene Lebenshemmung. Da nun Gott als das ungehemmte Leben, und sofern er die

---

33) Hegel, Encyclop. I, §. 91 f.

34) Schelling, Freiheitslehre, S. 470.

Liebe ist auch als der Geber ungehemmten Lebens angeschaut wird, so thut sich die Schwierigkeit hervor, das Uebel in der Welt von ihm abzuleiten. Da die Hemmung dem Leben feindlich entgegensteht, so erhellt zunächst nicht, wie sie von demselben Urheber mit jenem soll herrühren können, und der Versuch liegt nahe, für das Uebel einen besondern Urheber aufzufinden, welcher dem des Guten ebenso feindlich sei, wie ihre Wirkungen im Kampfe miteinander zu liegen scheinen. Diess der Dualismus,[1] die Verzweiflung an aller Theodicee, wie er in der alten Kirche als Marcionitismus und Manichäismus, und auch in der mittlern Zeit wieder bei Katharern und andern häretischen Secten auftrat. Diese Theorie war freilich für Gemüth wie Vernunft gleich unbefriedigend; aber sie hatte bedeutende Stützen in der Erfahrungswelt:[2] diese mithin galt es ihr zu entziehen.

Der gewöhnlichste Versuch war, dass man das Uebel aus der Freiheit der vernunftbegabten Geschöpfe, der Engel und der Menschen, ableitete: so hatte es weder in Gott noch in einem von ihm unabhängigen bösen Princip seinen Grund. Doch hiebei kam ein innerer Unterschied des Uebels in Betracht. Die Lebenshemmung, worin es besteht, wird bald im höheren Selbstbewusstsein empfunden, wie es der vernünftigen Creatur eigenthümlich, bald im niederen blofsen Lebensgefühl, das ihr mit allen lebendigen Wesen gemeinsam ist: das Uebel ist theils moralisches, theils physisches. Das erstere, oder das Böse, und in seiner Beziehung auf Gott die Sünde, war hienach unmittelbar aus dem freien Entschlusse des ersten Menschen, und weiter hinauf des Satan, hervorgegangen; doch auch das letz-

---

1) S. oben I, §. 29.

2) Vergl. die Bemerkung von Bayle, oben I, S. 407.

tere leitete man, nur mittelbar, aus ebenderselben Quelle ab: Gott hatte es zur Strafe der Sünde angeordnet. Daher die kirchliche Eintheilung des Uebels in Schuldübel und Strafübel, deren ersteres den Menschen oder den Teufel, nicht Gott, das andere in verschiedener Beziehung Gott und die freien Geschöpfe, zu Urhebern hatte. [3]) Freilich schien hiedurch das physische Uebel nur so weit es den Menschen betrifft, erklärt; über ihn war Schmerz und Tod zur Strafe des Sündenfalls verhängt worden: das Leiden, welches in den mannigfachsten Gestalten auf der ganzen empfindenden Natur lastet, die es doch als vernunftlose sich nicht durch sittliche Schuld zugezogen haben konnte, schien noch einer besondern Ableitung zu bedürfen. Allein wir erinnern uns noch aus dem ersten Theile, [4]) dass nach der Meinung der Kirchenväter ohne Adams Fall auch die Thiere schwerlich gestorben wären; auf keinen Fall hätten sie einander gefressen oder sonst gequält, oder wären von Menschen gequält worden, wie jetzt: und so nahm man keinen Anstand, das physische Uebel auch in der vernunftlosen Schöpfung als *malum poenae*, d. h. als Strafe der Verschuldung des Menschen, zu betrachten. Doch konnte einsichtsvolleren Lehrern das Widersinnige einer solchen Auffassung nicht verborgen bleiben: und so wurde die Eintheilung in *malum culpae* und *malum poenae* auf das Uebel an vernünftigen Wesen beschränkt. [5]) Hatte hiemit das aufser diesem Bereiche

---

[3]) Tertull. adv. Marcion. II, 14: *Nos adhibita distinctione separatis malis delicti et malis supplicii, malis culpae et malis poenae, suum cuique parti defendimus auctorem. Malorum quidem peccati et culpae diabolum, malorum vero supplicii et poenae Deum creatorem.* Vgl. Basil. Homil. quod Deus non sit auctor malorum; Gregor. Nyss. catech. orat. 7; Johannes Damasc. IV, 19.

[4]) S. 693 ff.

[5]) Scotus Erigena de divis. nat. V, 35: *Naturales passiones*

liegende physische Uebel seinen Erklärungsgrund verloren: so konnte auch innerhalb jenes Kreises die Betrachtung des physischen Uebels als Strafe, selbst wenn man, wie gewöhnlich, den Zweck der Besserung zu Hülfe nahm, oder den Begriff der Strafe in den eines Zucht- und Erziehungsmittels verwandelte, [6]) nur so lange genügend gefunden werden, als man bei'm Allgemeinen stehen blieb, ohne im einzelnen Falle das angebliche Mittel gegen seinen vermeintlichen Zweck abzuwägen.

Genügender schien zunächst die Entschuldigung Gottes wegen des moralischen Uebels zu sein. War der Mensch nicht böse geschaffen, sondern durch freie Entschliefsung böse geworden: [7]) so trat ja das Platonische: *αἰτία ἑλομένε, θεὸς ἀναίτιος*, in volle Kraft. Sofern indess ohne den Willen Gottes nichts geschehen kann, wenn gleich das Böse nicht durch seinen Willen geschieht, so bot sich der mittlere Begriff der göttlichen Zulassung des Bösen dar, [8]) welche man auch als zwei-

---

poenarum vocabulo juxta proprietatem rerum nullo modo appellandae sunt. Thomas I, 48, 5: *Videtur quod malum non sufficienter dividatur per poenam et culpam. — In rebus* [*enim*] *irrationabilibus non invenitur culpa nec poena; invenitur tamen in eis corruptio et defectus* (vorher: *quod se in esse conservare non possunt*), *quae ad rationem mali pertinent.* Der Einwurf wird beziehungsweise sowohl eingeräumt als abgelehnt durch die Bemerkung, *quod poena et culpa non dividunt malum simpliciter, sed malum in rebus voluntariis.*

[6]) Basil. a. a. O. 4: *Πατάσσεται μὲν σάρξ, ἵνα ἰαθῇ ψυχή.* Vgl. oben I, S. 598 f.

[7]) Orig. in Matth. XI, 11: *Οὐ γὰρ φύσις ἐν ἡμῖν αἰτία τῆς πονηρίας, ἀλλὰ προαίρεσις, ἑκȣ́σιος ȣ̃σα, κακοποιητική.*

[8]) Clem. Alex. Strom. IV, p. 508: *Οὐδὲν ἄνευ θελήματος τȣ̃ κυρίȣ τῶν ὅλων. λείπεται δή, συντόμως φάναι, τὰ τοιαῦτα συμβαίνειν μὴ κωλύσαντος τȣ̃ θεȣ̃· τȣ̃το γὰρ μόνον σώζει καὶ τὴν πρόνοιαν καὶ τὴν ἀγαθότητα τȣ̃ θεȣ̃.* Augustin. Enchirid. 95: *Non ergo fit aliquid, nisi omnipotens fieri velit, vel sinendo ut fiat, vel ipse faciendo.*

ten, nachfolgenden Willen Gottes von seinem vorangehenden nur auf das Gute gerichteten unterschied. [9] Aber warum lässt er das Böse zu? warum schuf er den Menschen nicht lieber so, dass er nicht sündigen konnte? Darum nicht, war die Antwort, weil erzwungener Gehorsam keinen sittlichen Werth hat, Tugend nur bei freiem Willen möglich ist. Den Schöpfer tadeln, dass er uns mit der Möglichkeit des Sündigens geschaffen, heifst die vernunft- und willenlose Natur der freien und vernunftbegabten vorziehen. [10] Oder, wie diefs später von Leibnitz ausgedrückt wurde, Gott will vermöge seines vorangehenden Willens das Gute, mit seinem nachfolgenden aber das Beste, und hiezu hin und wieder das physische Uebel als Mittel; während er das moralische Uebel als die Bedingung, ohne welche das Beste nicht zu erreichen stünde, nur zulässt. [11] Der vorhergehende Wille Gottes nämlich hat jedes Gute und Ueble an und für sich, abgesehen von ihrer gegenseitigen Verflechtung, zum Gegenstand, und ist ein ein-

---

9) Joh. Damasc. II, 29.

10) Basil. a. a. O. 7: *Ἀλλὰ διὰ τί οὐκ ἐν τῇ κατασκευῇ τὸ ἀναμάρτητον ἔσχομεν, φησὶν, ὥστε μηδὲ βουλομένοις ἡμῖν ὑπάρχειν τὸ ἁμαρτάνειν; ὅτι καὶ σὺ τοὺς οἰκέτας οὐχ ὅταν δεσμίους ἔχῃς εὔνους ὑπολαμβάνεις, ἀλλ᾽ ὅταν ἑκουσίως ἴδῃς ἀποπληροῦντάς σοι τὰ καθήκοντα. καὶ θεῷ τοίνυν οὐ τὸ ἠναγκασμένον φίλον, ἀλλὰ τὸ ἐξ ἀρετῆς κατορθούμενον· ἀρετὴ δὲ ἐκ προαιρέσεως καὶ οὐκ ἐξ ἀνάγκης γίνεται. — ὁ τοίνυν μεμφόμενος τὸν ποιητὴν, ὡς μὴ φυσικῶς κατασκευάσαντα ἡμᾶς ἀναμαρτήτους, οὐδὲν ἕτερον ἢ τὴν ἄλογον φύσιν τῆς λογικῆς προτιμᾷ, καὶ τὴν ἀκίνητον καὶ ἀνόρμητον τῆς προαιρετικῆς καὶ ἐμπράκτου.*

11) Leibnitz théodicée, I, 25: *Il faut conclure, que Dieu veut tout le bien en soi antécédemment, qu'il veut le meilleur conséquemment comme une fin, qu'il veut l'indifférent et le mal physique quelquefois comme un moyen; mais qu'il ne veut que permettre le mal moral à titre du sine quo non, ou de nécessité hypothétique qui le lie avec le meilleur. C'est pourquoi la volonté conséquente de Dieu, qui a le péché pour objet, n'est que permissive.*

faches und rücksichtsloses Wollen des Guten und Nicht-wollen des Bösen. Nun hängen aber der Natur der Dinge nach, wie sie im göttlichen Verstande vorgebildet ist, sowohl den Gütern mancherlei Uebel, als umgekehrt den Uebeln manche Güter an: und so wird der göttliche Wille, den man in dieser wählenden Function einen mittleren nennen kann, auf die Auswahl derjenigen Combinationen zwischen Gütern und Uebeln gehen, in welchen die gröfstmögliche Summe von jenen mit der geringsten von diesen erkauft ist, und der nachfolgende Wille wird diese Auswahl zum Beschluss erheben. So wollte Gott vermöge seines vorausgehenden Willens dem menschlichen Geschlechte das gröfste Gut mittheilen, das an dieser Stelle des Universum möglich war; als solches zeigte sich die Vernunft und Freiheit, der jedoch die Möglichkeit des Bösen unzertrennlich anklebte: Gott wählte sie um des überwiegenden Guten willen, das sie zu stiften versprach, und liefs das Böse, das sie mit sich brachte, nicht als Mittel, sondern als Anhängsel (*concomitance*, oder *κατὰ παρακολούθησιν*, wie schon die Stoiker sich ausdrückten [12])) jenes Guten zu. [13]) Allein, für's Erste, hat auch nach dieser Theorie Gott das Böse wenigstens nicht nicht gewollt; denn hätte er bestimmt und unbedingt gewollt, es solle kein Böses geben, so hätte sich — mit Schleiermacher zu reden — nach diesem allmächtigen Willen die ganze Beschaffenheit der Welt und der geistigen Wesen in derselben richten müssen, und die Welt würde eine andere geworden sein. [14]) Wollte aber Gott die Möglichkeit der Entscheidung für das Böse dem Menschen defswegen

---

[12]) A. Gell. noct. Att. VI, 1.

[13]) Leibnitz a. a. O. II, 119.

[14]) Schleiermacher, in der Abhandlung über die Lehre von der Erwählung, S. 92.

nicht vorenthalten, weil er ihn als freies, moralisches Wesen wollte: so konnte er doch, wie BAYLE mit Recht bemerkt, das Wirklichwerden des Bösen, sei es durch eine solche Fügung der Verhältnisse des Menschen, dass er niemals über Vermögen dazu versucht würde, oder durch Entziehung des *concursus*, so oft er eine Sünde begehen wollte, verhindern; wobei die guten Willensentschliefsungen und Handlungen des Menschen immer noch frei und verdienstlich blieben, sofern Gott sie nicht bewirkte, sondern ihr Zustandekommen nur nicht, wie das der bösen, verhinderte. [15]) So bleibt bei dieser Betrachtungsweise Gott, wenn auch nicht für die dem Menschen anerschaffene Möglichkeit des Bösen, doch dafür verantwortlich, dass er es zur Wirklichkeit kommen lässt.

Daher nun von den ältesten Zeiten her die Bemühungen der Kirchenlehrer, dem Uebel und dem Bösen

---

[15]) BAYLE, dictionnaire, Artic. Manichéens, Remarq. D: (*Une bonté infinie et tout-puissante*) *au lieu de donner le franc arbitre — déterminera au bien ses créatures; ou si elle leur donne le franc arbitre, elle veillera toujours efficacement, pour empêcher qu'elles ne péchent.* Ebendas. Art. Pauliciens, Rem. M: Zugegeben auch, dass Gott der Freiheit Adams nicht zu nahe treten durfte, so muss doch eingeräumt werden, *qu' une assistance fournie de Dieu à Adam si à propos ou tellement conditionnée, qu' infailliblement elle eût empêchée qu'il ne tombât* (oben war beispielsweise genannt *une délectation prévenante, la suggestion d'une idée, qui afoiblissent l'impression d'objet tentant*), *se fut très bien accordée avec l'usage du franc arbitre, et n'eût fait sentir aucune contrainte — et eût laissée l'occasion de mériter.* Hierauf bezieht sich die berühmte Vergleichung Gottes *à une mère, qui sachant certainement, que sa fille donneroit sa pucelage, si en tel lieu et en telle heure elle étoit solicitée par un tel, ménageroit l'entrevue, et y meneroit sa fille et la laisseroit là sur sa bonne foi.* Vgl. eine Stelle aus réponse aux quest., die FEUERBACH anführt, P. BAYLE, S. 99.

insbesondere die Realität und das Fürsichsein abzusprechen. Fafste man in platonisch-philonischem Sinne Gott als das Gute und das Sein: so ergab sich von selbst, dass das Böse als das Nichtseiende ausgesprochen werden musste. [16]) Besonders im Gegensatz gegen den Dualismus, welcher das Uebel in der Welt auf eine eigene Substanz als Princip zurückführte, wurde geltend gemacht, dass es niemals für sich, sondern immer nur an einem Andern, dem Guten, [17]) als dessen Schranke und Verneinung, [18]) sei. Damit wollte man nicht sagen, dass das Böse nicht sei, oder dass es kein Böses gebe, sondern nur, dass es nichts in sich Positives, sondern eine Abwesenheit sei, [19]) welche aber nichtsdestoweni-

---

16) Orig. in Joh. Tom. II, 7 (nach 2 Mos. 3, 14 f. vgl. mit Marc. 10, 18): *Οὐκῦν ὁ ἀγαθὸς (θεὸς) τῷ ὄντι ὁ αὐτός ἐστιν· (idem est cum existente)* ἐναντίον δὲ τῷ ἀγαθῷ τὸ κακὸν, ἢ τὸ πονηρὸν, καὶ ἐναντίον τῷ ὄντι τὸ ὐκ ὄν· οἷς ἀκολυθεῖ, ὅτι τὸ πονηρὸν καὶ κακὸν ὐκ ὄν.

17) Augustin. Enchirid. 14: *Mala omnino sine bonis et nisi in bonis esse non possunt.*

18) Orig. de princip. II, 9, 2: *Certum — est, malum esse, bono carere.* Basil. quod Deus non sit auctor malorum, 5: Ὅλως — μήτε θεὸν αἴτιον ἡγῦ τῆς ὑπάρξεως τῦ κακῦ, μήτε ἰδίαν ὑπόστασιν τῦ κακῦ εἶναι φαντάζῃ· ὐ γάρ ἐστιν ὑφεστὼς ὥσπερ τι ζῶν ἡ πονηρία, ὔτε ὐσίαν αὐτῆς ἐνυπόστατον παραστῆναι ἔχομεν· στέρησις γάρ ἀγαθῦ ἐστι τὸ κακόν. Augustin. c. Julian. I, 9: *Nihil est malum, nisi privatio boni.* Vergl. dens. de civ. Dei XI, 9; Thomas I, 48, 1; auch Spinoza, cogit. metaph. I, 6. u. epist. 32. 36.

19) Thomas Aquin. Summa, I, 48, 2: *Sicut dicitur in 5 Metaph., ens dupliciter dicitur. Uno modo secundum quod significat entitatem rei, prout dividitur per decem praedicamenta: et sic convertitur cum re. Et hoc modo nulla privatio est ens: unde nec malum. Alio modo dicitur ens quod significat veritatem propositionis quae in compositione existit, cujus nota est hoc verbum Est. Et hoc est ens quo respondetur ad quaestionem an est. Et sic caecitatem dicimus esse in oculo, vel quamcunque aliam privationem: et hoc modo etiam malum dicitur ens. Propter hujus autem distinctionis ignorantiam aliqui considerantes, quod aliquae res dicuntur malae, vel quod malum dicitur esse in rebus, crediderunt, quod malum esset res quaedam.*

ger die Qualität der Dinge, denen sie anhaftet, bestimme. [20]). Näher wurde die Abwesenheit des Guten, worin das Böse bestehen sollte, nicht blos als Negation, d. h. der Mangel dessen was der Begriff eines Wesens ausschliefst, sondern als Privation, d. h. als Mangel eines zum Begriffe des Wesens gehörigen Merkmals, gefafst. [21])

Doch, sei das Böse immerhin blofses Nichtsein, Nichtwirken des Guten: so fragt sich eben, warum das Gute oder das göttliche Wesen sich diese Schranken gesetzt, und nicht vorgezogen habe, eine Welt von lauter Realität ohne Negation und Privation zu schaffen? Allein das hiefse gar keine Welt schaffen, sondern einen andern Gott zeugen; von dem Begriffe der Welt und Creatur ist Unvollkommenheit, sind Schranken jeder Art unzertrennlich. [22]) Oder vielmehr, gesetzt, es liefse sich eine Welt ohne Schranke und Negativität denken, so wäre eine solche die unvollkommenste, die sich denken liefse. Ein Gemälde ohne Schatten, [23]) ein Musikstück ohne tiefere Töne zwischen den höheren, [24]) eine Rede ohne Pausen, [25]) ein Vers ohne kurze Silben

---

[20]) Augustin. c. Julian I, 8.

[21]) Thomas Aquin. I, 48, 5: *Non omnis defectus boni est malum, sed defectus boni quod natum est et debet haberi. Defectus enim visionis non est malum in lapide, sed in animali, quia contra rationem lapidis est, quod visum habeat.* Spinoza, epist. XXXIV: — *adeo ut privatio nihil aliud sit, quam aliquid de re negare, quod judicamus ad suam naturam pertinere; et negatio nihil aliud, quam aliquid de re negare, quia ad suam naturam non pertinet.*

[22]) Leibnitz, a. a. O. I, 31.

[23]) Augustin. de civ. Dei XI, 23: *Sicut pictura cum colore nigro, loco suo posito, ita universitas rerum, si quis posset intueri, etiam cum peccatoribus pulchra est, quamvis per se ipsos consideratos sua deformitas turpet.*

[24]) Scotus Erig. V, 36. 38, s. Band I, S. 706.

[25]) Augustin. de natura boni 15: *Sicut nos continendo vocem*

zwischen den langen,[26] ein Gedicht ohne Antithesen,[27] ein Drama ohne Bösewicht,[28] ein schnödes Einerlei ohne Mannigfaltigkeit[29] — nennen eine solche Welt speculative Kirchenlehrer und Philosophen aus Einem Munde. Die Vollständigkeit des All erfordert eine Ungleichheit der Dinge, damit alle Stufen der Vollkommenheit besetzt seien:[30] und die göttliche Natur ist reich genug, sie alle ausfüllen zu können.[31] Nun besteht ein Grad der Güte und Vollkommenheit in derjenigen Beschaffenheit eines Wesens, vermöge welcher es niemals vom Guten abfallen kann; eine andere Stufe, die gleichfalls zur Vollkommenheit des Ganzen gehört, nehmen solche Wesen ein, welche abfallen können, und von denen daher einige wirklich abfallen, und diefs

---

decenter interponimus in loquendo silentium: quanto magis ille (Deus) quarundam rerum privationes decenter esse facit, sicut omnium rerum perfectus artifex.

26) Augustin. epist. V. XXVIII. Beweisstelle Jes. 40, 26: *Qui profert numerose seculum.*

27) Ders. de civit. Dei XI, 18: *Sicut contraria contrariis opposita sermonibus pulchritudinem reddunt: ita quadam non verborum sed rerum eloquentia contrariorum oppositione seculi pulchritudo componitur.*

28) Plotin. Ennead. II, 3. Vgl. Plutarch. adv. Stoic. 14.

29) Scot. Erig. s. Anmerk. 24; Leibnitz Théod. II, 124.

30) Plato, Timaeus 41. Thomas I, 23, 5: *Ad completionem universi requiruntur diversi gradus rerum, quarum quaedam altum et quaedam infimum locum teneant in universo. Et ut multiformitas graduum conservetur in rebus, Deus permittit aliqua mala fieri, ne multa bona impediantur.* I, 48, 2: *Perfectio universi requirit, inaequalitatem esse in rebus, ut omnes bonitatis gradus impleantur.*

31) Spinoza, Ethic. P. I, Appendix: *Iis — qui quaerunt: cur Deus omnes homines non ita creavit, ut solo rationis ductu gubernarentur? nihil aliud respondeo, quam quia ei non defuit materia ad omnia, ex summo nimirum ad infimum perfectionis gradum, creanda; vel magis proprie loquendo, quia ipsius naturae leges adeo amplae fuerunt, ut sufficerent ad omnia, quae ab aliquo infinito intellectu concipi possunt, producenda.*

sowohl im physischen Sinne des Verderbens und der Vernichtung, als im moralischen der Sünde. [32]) Was das erstere betrifft, so ist die Auflösung thierischer Körper und was damit zusammenhängt so weit entfernt, ein Uebel und Folge der Sünde zu sein, dass sie vielmehr, sofern ohne sie der Wechsel und die immer neue Entwicklung des natürlichen Lebens nicht möglich wäre, zur ursprünglichen göttlichen Welteinrichtung gehört. [33]) Damit Feuer entstehe, muss Luft verderben; damit der Löwe leben könne, muss der Esel sterben: und ebenso im sittlichen Gebiete könnte weder Duldung noch Strafgerechtigkeit sich Lob verdienen, wenn es kein Unrecht gäbe. [34]) Hier entlehnten die philosophirenden Kirchenlehrer von den Stoikern [35]) die Idee, dass ohne den Gegensatz des Bösen das Gute nicht zur Erscheinung

---

[32]) Thomas I, 48, 2: *Est autem unus gradus bonitatis, ut aliquid ita bonum sit, quod nunquam deficere possit. Alius autem gradus bonitatis est, ut sic aliquid bonum sit, quod a bono deficere possit: qui etiam gradus in ipso esse inveniuntur. — Sicut igitur perfectio universitatis rerum requirit, ut non solum sint entia incorruptibilia, sed etiam corruptibilia, ita perfectio universi requirit, ut sint quaedam quae a bonitate deficere possint* (49, 2: *et interdum deficiant*). — *In hoc autem consistit ratio mali.*

[33]) Scot. Erig. de divis. nat. V, 35: *Si quis dixerit, sensibilium corporum in semetipsis transfusiones per generationem et solutionem propter peccatum humanae naturae fieri, ac per hoc veraciter corruptiones posse vocari: videat, totius visibilis creaturae ordinem et pulchritudinem non nisi in vicissitudinibus rerum per loca et tempora constare, illasque vicissitudines ac varietates non aliunde nisi divina providentia et administratione causas ducere, et plus ad humanae naturae eruditionem et ad creatorem suum revocationem factas fuisse, quam ad peccati ultionem.* Vgl. Schleiermacher, der christl. Glaube, I, S. 267 f. 500.

[34]) Thomas, I, 48, 2.

[35]) A. Gell. Noct. Att. VI, 1. Diese Ansicht hatte schon Hermogenes bestritten, s. Tertull. adv. Hermog. 15.

kommen, ohne dessen Widerstand aber auch für sich selbst nicht wahrhaft wirklich werden könnte. [36]) Die Klagen über die Unvollkommenheit der Welt entspringen also nur aus einer am Einzelnen klebenden Betrachtungsweise: im Zusammenhange des Ganzen ist auch das, was für sich schlecht erscheint, wohl berechnet, und dient, die Vollkommenheit des Ganzen zu erhöhen. [37]) Was aber im Ganzen, d. h. nach der wahren Betrachtungsweise, gut ist, wie könnte das an dem Einzelnen, welches ja niemals aufser seiner Beziehung auf das Ganze betrachtet werden soll, böse sein? Nichts ist an ihm selbst böse, sondern nur beziehungsweise an einer Stelle, wo wir es nicht zu finden erwarteten, während es an einer andern Stelle gut wäre — wie der Stolz, der am Menschen ein Laster genannt wird, am Pferde ein Vorzug ist —: doch auch an jener Stelle,

---

[36]) Lactant. divin. instit. V, 7: *Magnae hoc disputationis est, cur a Deo, cum justitiam terrae daret, sit retenta diversitas: — nunc designare id brevissime satis est: virtutem aut cerni non posse nisi habeat vitia contraria; aut non esse perfectam, nisi exerceatur adversis. Hanc enim Deus bonorum ac malorum voluit esse distantiam, ut qualitatem boni ex malo sciamus, item mali ex bono: nec alterius ratio intelligi sublato altero possit. Deus ergo non exclusit malum, ut ratio virtutis constare posset. Quomodo enim patientia vim suam nomenque retineret, nihil esset, quod pati cogeremur? etc.* In neuester Zeit ist diese Theorie besonders von Blasche durchgeführt worden in der Schrift: das Böse im Einklang mit der Weltordnung.

[37]) Augustin. Enchirid. 10 f.: *Ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo. In qua etiam illud quod malum dicitur bene ordinatum et loco suo positum eminentius commendat bona.* Vgl. de Genes. c. Manich. I, 16; de Genesi ad literam XI, 7. Scotus Erig. V, 35: *Quod deforme per se ipsum in parte aliqua universitatis existimatur, in toto non solum pulchrum cum pulchre ordinatum est, verum etiam generalis pulchritudinis causa efficitur.* Cartes. Meditat. IV; Leibnitz, théod. II, 119. 147 und öfter; s. auch Romang, über Willensfreiheit und Determinismus, S. 284.

wo wir es tadeln, wird es richtiger unerlaubt oder ungehörig, als böse genannt. [38]) Ja wenn wir darauf merken, wie wir dazu kommen, an einer Stelle des Universum etwas ungehörig zu finden, so werden wir uns überzeugen, dass ein solches Urtheil rein subjectiv, ohne Grund in den Gegenständen selbst ist. Wir kommen nämlich dazu in Folge der Gewohnheit, alle Einzelwesen einer Gattung durch denselben Allgemeinbegriff auszudrücken, in welchem wir alle Vollkommenheiten, die wir in seinem Bereiche zerstreut antreffen, zusammenfassen. Nun meinen wir, jedes Einzelwesen dieses Gebietes sollte eigentlich alle diese Vollkommenheiten besitzen, und wenn wir eine oder die meisten derselben an ihm vermissen, so nennen wir diess einen Mangel oder Fehler. In der That jedoch ist ein solcher Allgemeinbegriff eine blofse Abstraction, aus der sich nichts folgern lässt, und im concreten göttlichen Denken und Wollen jedes Individuum eben nur mit dem Mafse von Vollkommenheit gesetzt, welchen es wirklich hat. [39]) Wenn wir einen blinden Menschen

---

[38]) Scot. Erig. V, 36: — — *Quod enim in toto malum non est, malum fieri in parte non potest.*

[39]) Spinoza, epist. XXXII: *Certum est, privationem — respectu nostri, non vero Dei intellectus, ita nominari. Hoc autem hinc oritur, quia cuncta ejusdem generis singularia, ea omnia v. gr., quae externam hominum figuram habent, una eademque definitione exprimimus, et idcirco judicamus, ea omnia aeque apta esse ad summam perfectionem, quam ex ejusmodi definitione deducere possumus: quando autem unum invenimus, cujus opera cum ista pugnant perfectione, tunc id ea privatum esse judicamus et a sua natura aberrare; quod haud faceremus, si id ad ejusmodi definitionem non retulissemus, talemque ei naturam affinxissemus. Quoniam vero Deus res nec abstracte novit, nec id genus generales format definitiones, nec plus realitatis rebus competit, quam iis divinus intellectus et potentia immisit et revera tribuit: manifesto sequitur, privationem istam solummodo respectu nostri intellectus, non vero respectu Dei dici posse.*

erblicken, so vergleichen wir ihn mit andern, welche sehen, oder mit seinem eigenen vergangenen Zustande, als er noch sehend war, — ebenso wenn wir einen von sinnlicher Begierde hingerissen finden —: und daher urtheilen wir, beides sei seiner Natur zuwider, jenes ein physisches, dieses ein moralisches Uebel. Vielmehr jedoch, wenn einmal der göttliche Wille oder die Verkettung der Ursachen über ein Individuum die Blindheit herbeigeführt, in einem andern die sinnliche Begier erregt hat, so gehört dort das Gesicht, hier im jetzigen Augenblicke die vernünftige Fassung, ebensowenig zum Wesen eines solchen Individuums, als jenes zum Wesen eines Steins, diese zu dem eines Thiers: die vermeintliche Privation ist also in der That blofse Negation, welche keinem Tadel unterliegen kann. [40])

Hier nun, in der zuletzt dargestellten Lehre des Spinozá, ist die Theodicee an dem Punkte angekommen, wo sie, indem sie durch völlige Vernichtung des Begriffs vom Bösen [41]) sich zu vollenden sucht, in Gefahr geräth, sich selbst zu vernichten und in Indifferentis-

---

[40]) Cartes. a. a. O. Spinoza, ep. XXXIV: *Privatio — est — ens rationis tantum, vel modus cogitandi, quem formamus, cum res invicem comparamus. Dicimus, ex. gr., coecum visu privatum esse, quia eum facile ut videntem imaginamur* etc. — *Ita etiam cum ad naturam hominis, qui appetitu libidinis ducitur, attendimus, praesentemque appetitum cum eo, qui in probis est, vel quem ipse aliàs habuit, comparamus, affirmamus eum hominem meliore appetitu privatum esse, quia tunc isti virtutis appetitum competere judicamus. Quod facere non possumus, si ad naturam divini decreti et intellectus attendimus: nam eo respectu melior appetitus non magis ad naturam istius hominis eo tempore, quam ad naturam diaboli vel lapidis pertinet, et idcirco eo respectu pejor appetitus non est privatio, sed negatio.*

[41]) Die Begriffe des Guten und Bösen bezeichnen ja nach Ethic. IV. praefat. *nihil positivum in rebus in se consideratis, nec aliud sunt praeter cogitandi modos, seu notiones, quas formamus ex eo quod res ad invicem comparamus.*

mus aufzulösen. Die bekannten moralischen Anklagen gegen dieses Ergebniss können für sich nichts ausrichten: demselben auf wissenschaftlichem Wege zu entgehen, wollen wir, wie schon in einem früheren Falle, an der Hand Jakob Böhme's versuchen, der auch hier das natürliche Complement zu Spinoza bildet. Dem Menschen — sagt J. Böhme — ist hochnöthig, dass er sich selbst lerne erkennen, wie er beschaffen sei, wovon ihm der gute und böse Trieb komme, auch wovon oder wodurch das Böse sei in Teufel, Menschen und alle Creaturen gekommen; sintemal sich solche Unlust in allen Dingen findet, dass sich Alles beifset, schläget, stöfset, quetscht und feindet, und also ein Widerwille in allen Creaturen ist, und ein jeglicher Körper mit sich selbst uneins ist; wie nicht allein zu sehen in lebendigen Creaturen, sondern auch in Sternen, Elementen, Erden, Steinen, Metallen, Laub, Gras und Holz: in allen ist Gift und Bosheit. Befindet sich auch, dass es also sein muss: sonst wäre kein Leben noch Beweglichkeit, auch wäre weder Farbe noch Tugend, Dickes oder Dünnes, oder einigerlei Empfindniss, sondern wäre Alles ein Nichts. In solcher hohen Betrachtung findet man, dass diess Alles von und aus Gott selber herkomme, und dass es seines eigenen Wesens sei, das er selber ist, und er selber es aus sich also geschaffen habe: und gehöret das Böse zur Bildung und Beweglichkeit, und das Gute zur Liebe, und das Strenge und Widerwillige zur Freude. [42]) Das Böse nämlich oder Widerwillige ursachet das Gute als den Willen, dass er wieder nach seinem Urstand, als nach Gott, dringe, und dass das Gute, als der gute Wille, begehrend werde; denn ein Ding, das in sich nur gut ist und keine Qual hat, das

[42]) Von drei Principien, Vorr. 13 f. Vgl. Aurora 16, 28 ff.

begehret nichts, denn es weiss nichts Besseres in sich oder für sich, darnach es könnte lüstern. Also auch können wir vom einigen guten Willen Gottes philosophiren und sagen, dass er nichts in sich selber könne begehren, denn er hat nichts in oder für sich, das ihm etwas könnte geben, und führet sich darum aus sich aus in eine Schiedlichkeit, in *centra*, auf dass eine Widerwärtigkeit entstehe in dem Ausgeflossenen, dass das Gute in dem Bösen empfindlich, wirkend und wollend werde. Daher Streit und Angst, dass das ganze Gemüth dadurch geursachet wird, die Sinnen und das Selbstwollen der Sinnen, als der natürlichen *centrorum*, zerbrechen, und aus dem Peinen des Widerwillens und Streites, aus der Angst, in die ewige Ruhe, als in den einigen Willen Gottes, daraus es entsprungen ist, sich wieder einsenken zu wollen. [43]) — In dieser Erörterung ist ein Fortschritt über den Spinozischen Standpunkt hinaus nicht zu verkennen. Bildet nämlich an diesem, was den vorliegenden Gegenstand betrifft, das den Hauptanstoss, dass auf demselben das sogenannte Böse und das Gute ruhig nebeneinander liegen, jedes an seiner Stelle Recht hat [44]) und unangefochten bleibt: so ist vor Allem nöthig, diese todte Masse zu einem Processe zu beleben, in welchem der ungleiche Werth des Bösen gegen das Gute gesetzt, das Böse auf reale Weise verurtheilt werde. Bei J. Böhme nun finden wir

---

[43]) Von göttlicher Beschaulichkeit, I, 13 ff.

[44]) Zwar verwahrt sich Spinoza dagegen, als wollte er hiemit die Gottlosen den Frommen gleichstellen; diese bleiben immerhin insofern vollkommener, als sie am göttlichen Wesen mehr Antheil haben, und insbesondere durch die Liebe Gottes getrieben werden (epist. XXXII): allein diese Ansicht bezeichnet er selbst an einem andern Orte, Ethic. IV. praef., als eine Betrachtungsweise *ex praejudicio*, und sie kann in seinem System nur diese Stelle finden.

sowohl überhaupt der starren Ruhe des Spinozismus gegenüber Alles in gährender Bewegung, als auch hier im Besondern den Process der realen Negation des Bösen eingeleitet. Es ist nur da, um über sich hinauszutreiben, sich aufzuheben. Das Eine absolute Leben muss sich in besondere *centra* einführen, um zu sich selbst zu kommen; diess aber kann es nur, sofern es aus ihnen, die zunächst sein Aussersichkommen sind, in sich selbst zurückgetrieben wird. Diess ist dasselbe was in der HEGEL'schen Philosophie so ausgedrückt wird, so gewiss die absolute Identität der Idee mit sich in Einem absolute Unterscheidung von sich, ihre Selbstaffirmation durch Negation ihrer Negation vermittelt, mithin absolute Negativität sei: ebenso gewiss und nothwendig sei mit dem Guten das Böse gesetzt. Aber sofern zur ersten Negation die zweite hinzukommen muss, um die Sichselbstgleichheit der Idee als absoluter Affirmation zu verwirklichen: ist das Böse, wie als nothwendig, so zugleich als dasjenige bestimmt, was nicht sein soll; d. h. nicht dass die Entzweiung nicht hervortreten, sondern dass sie wieder aufgehoben werden soll.[45]) Hier nämlich lässt sich nicht mehr, wie früher auf dem Standpunkte der Zulassung des Bösen aus Rücksicht auf die Freiheit und moralische Natur des Menschen, die Wirklichkeit des Bösen von seiner Möglichkeit abtrennen, und fordern, dass mit Aufrechthaltung der letzteren doch die erstere von Gott verhindert werden sollte: da es ja gerade auf das wirkliche Gefühl und Bewusstsein des Bösen, wie weiterhin des physischen Leidens, ankommt, um auch das Gute und die Lust zur Wirklichkeit zu bringen.[46])

---

[45]) HEGEL, Rechtsphilos., S. 185 ff.

[46]) Selbst Jul. MÜLLER gesteht ja ein, wer die Macht des Bösen an sich selbst erfahren habe, der werde, wenn er dann wahrhaft

Blicken wir von hier auf SPINOZA's Behauptung zurück, dass der Allgemeinbegriff menschlicher Natur, an welchem als einem Kanon wir uns und Andere zu messen pflegen, ein leeres Gedankending sei, das in der absoluten Betrachtung keine Stelle finde: so liegt zwar im Bisherigen schon ihre Berichtigung; es lässt sich jedoch überdiess leicht zeigen, dass sie auch von seinem eigenen Standpunkte aus sich aufhebt. Ist nämlich jeder Mensch so wie er ist an seiner Stelle von Gott gewollt, und liegt es in seiner Natur, jenen Allgemeinbegriff sich zu bilden und sich nach demselben zu bestimmen: so ist er offenbar eben als ein solcher von Gott gewollt, der sich jenen Allgemeinbegriff vorhält. Gott will freilich nicht — oder, eigentlich gesprochen, es liegt nicht in der Form der Substanz, dass alle einzelnen Menschen jenem Urbilde des Menschen gleichen sollen; sonst würden sie ihm alle wirklich gleichen: aber das liegt doch darin, dass sich

---

zum Guten gelange, dessen Wesen und Bedeutung tiefer und schärfer erkennen, als wer nie gefallen. Die christl. Lehre von der Sünde, I, S. 243. Die Freiheit, bemerkt VATKE, entwickelt sich nur dann mit ethischer Nothwendigkeit im Unterschiede von der physischen, wenn die Möglichkeit des Sichandersbestimmens da ist. — Sie muss nun aber auch für den Menschen werden; denn sonst wäre sie überhaupt nicht: ins Bewusstsein tritt sie aber erst mit der wirklichen Sünde, da eine blosse Möglichkeit, die nie wirklich wurde, auch nicht als Möglichkeit gewusst wird. Und zwar muss Jeder diese Erfahrung, weil sie eine moralische ist, in der Tiefe seines eigenen Selbstbewusstseins machen. Beitrag zur Kritik der neueren philos. Theol., Hallische Jahrbücher 1840, Juni, S. 1134. Die Einschränkung, welche VATKE sofort beifügt, jene Erfahrung müsse wenigstens im sündhaften Gedanken gemacht werden, die Nothwendigkeit äusserlicher Thatsünden sei damit keineswegs gesetzt, — ist eine dem Dogma von der Sündlosigkeit Jesu zu Gefallen begangene Inconsequenz, die übrigens nicht hinreicht, dieselbe zu retten, mithin überdiess noch zwecklos ist.

alle innerlich auf dasselbe beziehen, an demselben sich messen sollen; und eben dadurch sind sie Menschen. In der Natur schüttet sich die Idee in die Mannigfaltigkeit der Existenzen nur aus: in der geistigen Welt reflectirt sie sich aus dieser Entäusserung in sich, d. h. der einzelne Mensch denkt die Idee der Menschheit und bezieht sich auf sie, und durch diese Beziehung ist alles geistige und sittliche Vorwärtsstreben des Menschen wesentlich vermittelt.

An diesem Punkte trifft die Untersuchung ungesucht mit Schleiermacher zusammen, der sich gleichfalls aus dem starren Tode des spinozischen Indifferentismus einen Ausweg gesucht hat. Denn wenn er den Widerspruch, dass einerseits alles Wirkliche nur durch den schaffenden Willen Gottes gesetzt sein könne, andererseits aber doch Gott nicht Urheber des Bösen sein dürfe, durch die Formel ausgleicht, was an dem letzteren real, mithin von Gott abzuleiten sei — die freiwirkende sinnliche Kraft und das hinzutretende Gottesbewusstsein — sei nicht Sünde; von dem aber, worin die Sünde eigentlich bestehe, sei das eine, die Schwäche des Gottesbewusstseins, so wenig als irgend eine Verneinung ein göttlicher Gedanke, mithin auch nicht von Gott, das andere hingegen, dass wir in Anerkennung des gebietenden göttlichen Willens uns dieser Schwäche als Sünde bewusst werden, diess sei freilich von Gott geordnet, aber nicht für sich, sondern in Bezug auf die Erlösung, mithin nicht als Böses, sondern als vorwärts, zum Guten, treibendes Moment [47]) — diese Schleiermacher'sche Erörterung wird Jeder leicht auf die oben gegebene zurückführen können.

Die Weltregierung selbst aber, um auf sie zurück-

---

[47]) Schleiermacher, Glaubensl. I, §. 81, S. 493 ff. Vgl. die Abhandlung über die Lehre von der Erwählung, gegen den Schluss.



zukommen, ist nach allem diesem und demjenigen, was über das Wesen Gottes früher auseinandergesetzt worden, nicht als die Bestimmung des Weltlaufs durch einen ausserweltlichen Verstand, sondern als die den kosmischen Kräften und deren Verhältnissen selbst immanente Vernunft zu betrachten:[48]) und dass das Geschick der Menschheit, der Völker und der Einzelnen unter der Leitung der Vorsehung stehe, kann nur den Sinn haben, dass, vermöge des allgemeinen Uebergreifens des Geistes über die Natur, die Entwicklung des menschlichen Geschlechts im Grossen seinem Begriffe gemäss verlaufe, und die Zufälligkeit des einzelnen Thuns und des natürlichen Geschehens sich immer wieder zur allgemeinen Nothwendigkeit ausgleiche; der Einzelne aber in keine Lage versetzt werden könne, deren der Geist in ihm nicht Meister zu werden, und sie zu eigenthümlicher, seiner würdiger Gestaltung zu verarbeiten im Stande wäre.

§. 79.

Das Gebet im Verhältniss zur göttlichen Weltregierung.

In der Bibel sowohl A. als N.T.s herrscht unstreitig die Voraussetzung, dass um der an ihn gerichteten Bitte des Menschen willen Gott bisweilen bereits gefasste Beschlüsse abändere, und etwas Anderes eintreten lasse, als ohne das Gebet eingetreten sein würde.

---

[48]) Spinoza, tract. theol. polit. c. III (p. 110): *Per Dei directionem intelligo fixum illum et immutabilem naturae ordinem, sive rerum naturalium concatenationem. Diximus enim supra — et — ostendimus, leges naturae universales, secundum quas omnia fiunt et determinantur, nihil esse nisi Dei aeterna decreta, quae semper aeternam veritatem et necessitatem involvunt. Sive igitur dicamus, omnia secundum leges naturae fieri, sive ex Dei decreto et directione ordinari, idem dicimus.*

So wirkt der kranke König Hiskia, dem Gott bereits durch den Propheten den Tod hatte ankündigen lassen, durch klägliches Flehen und die Hinweisung auf seine verdienstvolle Regierung sich eine funfzehnjährige Lebenszulage aus (2 Kön. 20.), und Jesus selbst lehrt in zwei Gleichnissreden, dass durch anhaltendes Beten Gott zur Gewährung von Wünschen sich bewegen lasse, die er minder beharrlichen Bitten nicht gewährt haben dürfte (Luc. 11, 5 ff., 18, 1 ff.). Vorzüglich aber wird der Fürbitte sowohl einzelner bei Gott besonders wohl angeschriebenen Individuen, als ganzer Kreise dieser Art, eine bestimmende Einwirkung auf den Willen Gottes beigelegt: Abraham unterhandelt mit Jehova für Sodom (1 Mos. 18), und dass er mit seiner Bitte nicht durchdringt, hat nur den Grund, dass seine Voraussetzung über die Zahl der in der Stadt befindlichen Gerechten sich als ungegründet erweist; dagegen gelingt es Mose, den schon zur Vernichtung des widerspenstigen Volkes sich anschickenden Gott umzustimmen (2 Mos. 32 f.); Jesus bewirkt durch seine Fürbitte für den Petrus, dass sein Glaube der Versuchung nicht unterliegt (Luc. 22, 32); der Apostel Paulus erwartet von der Fürbitte der Gemeinden wesentlichen Vorschub in seiner Thätigkeit (Röm. 15, 30 f. Phil. 1, 19. 1 Thess. 5, 23 f. 2 Thess. 1, 11. 2, 16. 3, 1 ff. vgl. auch Hebr. 5, 14 ff.); der Verfasser des Briefs Jacobi hofft von dem Gebete der Aeltesten über einem Kranken dessen Genesung, und wenn die Krankheit Sündenstrafe war, zugleich Vergebung (5, 14 ff. vgl. 1 Joh. 5, 16); der zahlreichen Wunder, die in beiden Testamenten in Folge des Gebetes erfolgen, nicht zu gedenken. Zwar wird im neuen ausdrücklich bemerkt, Gott wisse schon vor unserem Gebet, was wir bedürfen (Matth. 6, 8); aber nicht, dass er es uns immer

auch schon ohne dasselbe geben wolle. Ferner wird die Erhörlichkeit des Gebets an gewisse Bedingungen geknüpft, und Fälle erzählt, wo Gebete selbst der gottgeliebtesten Personen nicht erhört worden sind: allein von jenen Bedingungen ist die eine, dass man, um sich Erhörung versprechen zu können, im Namen Jesu beten müsse (Matth. 18, 19 f. Joh. 15, 16. 16, 23), nach verwandten Fällen zu urtheilen eine so äusserliche, dass sie leicht zu erfüllen war; da nämlich das ἐν τῷ ὀνόματι τȣ͂ Ἰ. bei'm Beten keine andere Bedeutung haben wird, als bei'm Heilen und Teufelaustreiben (Luc. 9, 49. A.G. 3, 6. Jac. 5, 15), hier aber diese Formel in einzelnen Fällen auch im Munde solcher, die den Zwecken und dem Geiste Jesu sonst fremd waren, ihre — auf diese Weise ganz magische — Wirkung that: so kann auch der Wirksamkeit des Gebets durch jene Bedingung keine wesentliche Einschränkung erwachsen. Die andere Bedingung freilich, dass jedes Gebet erhört werden solle, das mit zweifellosem Glauben, d. h. dem Zusammenhang nach in der zuversichtlichen Hoffnung der Erfüllung, verrichtet werde (Matth. 21, 21), könnte man eine Vexirbedingung nennen, sofern nach ihr der Erfolg nur gewiss sein soll in Folge einer Gemüthsverfassung, welche nicht eintreten kann, wenn der Erfolg nicht schon vorher gewiss ist: dennoch aber, wenn es einem, durch welche Vermittlung der Einbildungskraft u. s. f. auch immer, gelingt, jene Ueberzeugung in sich hervorzubringen, so könnte er jener Verheissung zufolge Erhörung ansprechen. Der Fall, dass das eigene Gebet Jesu für sich selbst nicht erhört worden ist (Matth. 26, 39 ff.), schränkt das Versprechen der Erhörung eines im Namen Jesu mit Zuversicht gethanen Gebets desswegen nicht ein, weil ja Jesus jene Bitte keineswegs mit Zuversicht, sondern mit einigem Zweifel an ihrer Erhörbarkeit,

und daher mit dem Vorbehalte der Unterwerfung seines Wunsches unter den göttlichen, vorgetragen hat.

So fest nun auch die Kirche von jeher überzeugt war, dass die Gebete der Frommen erhört werden, und eine so wichtige Stelle namentlich in dem Glaubenssystem der katholischen Kirche die Fürbitte der Heiligen, der Engel, der Maria, einnimmt: so ist doch die Folgerung, dass also Gott um der Vorstellungen willen, die ihm, wenn auch nicht leidenschaftlich aufgeregte oder selbstisch interessirte, doch jedenfalls beschränkte Menschen machen, den von seiner absoluten Weisheit entworfenen Weltplan nicht selten abändere — diese Folgerung ist (zumal wenn man bedenkt, wie vielfach die menschlichen Bitten sich gegenseitig durchkreuzen, so dass die Erhörung der einen die der andern unmöglich macht) so offenbar ungereimt, ja irreligiös, dass man ihr immer ausgewichen ist. Daher wurde das Gebet in das göttliche Vorherwissen miteingeschlossen, so dass der Weltplan zwar nicht um des Gebetes willen umgeändert, wohl aber mit Beziehung auf die vorausgesehene erhörliche oder unerhörliche Beschaffenheit der einzelnen Gebete von vorne herein angelegt sein sollte.[1] Allein hiemit ist die Ungereimtheit der Vorstellung nur versteckt, da eine Mitbestimmung des Weltplans durch Menschen gleich undenkbar bleibt, mag sie als ewig vorherbeschlossene oder als erst in der Zeit erfolgende betrachtet werden. Befassten daher Andere, gemäss dem Stoischen: *tam fatale est medicum adhibere, quam convalescere*, auch das Gebet, als Gnadenwirkung, unter der göttlichen Vor-

---

[1]) Diese Vorstellung liegt z. B. bei ORIGENES de oratione 6. zum Grunde.

herbestimmung[2]), so war damit die Wirksamkeit desselben aufgegeben; da es hienach nicht mehr die vom Menschen ausgehende Ursache der Erhörung, sondern der von Gott selbst dem Erfolg vorausgeschickte Vorbote derselben ist. Von jeher haben sich daher schärfer denkende Kirchenlehrer mit minder[3]) oder mehr Entschiedenheit[4]) statt einer objectiven, mit der subjectiven Wirkung des Gebetes begnügt, welche es auf die Beruhigung des Gemüths, auf die Mäfsigung und Veredlung seiner Wünsche, ausübe. Freilich, da das Wesen des Bittgebets, von dem hier die Rede ist, eben darin besteht, dass ein von den natürlichen psychologischen Wirkungen des Gebets verschiedener äusserer Erfolg erbeten wird, so muss die erlangte Ueberzeugung, dass ein solcher Erfolg durch dasselbe nicht zu erreichen stehe, das Gebet verhindern; höchstens in Augenblicken der Aufregung wird, wer jener Ueberzeugung ist, sich noch von einem Gebet im gewöhnlichen Sinn überraschen lassen, und nicht ohne dass eine kleine Beschämung darauf folgte, von Gefühl und Einbildungskraft zu etwas Ungeeignetem hingerissen worden zu sein. Etwas dieser Art liegt überhaupt schon in jeder

---

[2]) Thomas Aq. I, 23, 8: *Ita praedestinatur a Deo salus alicujus, ut etiam sub ordine praedestinationis cadat quidquid hominem promovet in salutem, vel orationes propriae, vel aliorum etc. Unde praedestinatis conandum est ad — orandum, quia per hujusmodi praedestinationis effectus certitudinaliter impletur.* Vgl. Schleiermacher, der christl. Glaube, II, S. 477 f.

[3]) Orig. a. a. O.: *Ἵνα καθ' ὑπόθεσιν μηδεμία ἔτι παρὰ ταύτην* (dass die Seele sich vor dem allwissenden Gott ordnet und reinigt) *ὠφέλειαν γένηται τῷ καταστήσαντι αὐτὸ τὸν λογισμὸν εἰς τὸ εὔχεσθαι· ὃ τὸ τυχὸν ἐννοητέον λαβεῖν τὸν οὕτως εὐλαβῶς ἑαυτὸν ῥυθμίσαντα ἐν τῷ τῆς εὐχῆς καιρῷ. τοῦτο δὲ γινόμενον πολλάκις, ὅσων ἀφίστησιν ἁμαρτημάτων, καὶ ἐφ' ὅσα φέρει ὧν κατορθωμάτων* — wissen geübte Beter.

[4]) Schleiermacher, a. a. O. S. 480 ff. und in der Predigt über die Kraft des Gebets, sofern es auf äussere Gegenstände gerichtet ist, Predigten I, S. 23 ff.

unmittelbaren, wenn auch nur innerlichen, Anrede an ein Wesen, welches uns — nicht blos nach pantheistischer, sondern selbst nach theistischer Voraussetzung — gar nicht in der Weise gegenübersteht, wie diejenigen Wesen, welche wir ordentlicherweise anzureden pflegen. Man denke sich, sagt Kant, einen frommen und gutmeinenden, übrigens aber in Ansehung gereinigter Religionsbegriffe eingeschränkten Menschen, den ein anderer, ich will nicht sagen im lauten Beten, sondern auch nur in der dieses anzeigenden Gebärdung überraschte. Man wird, ohne dass ich es sage, von selbst erwarten, dass jener darüber in Verwirrung und Verlegenheit, gleich als über einen Zustand, dessen er sich zu schämen habe, gerathen werde. Warum das aber? Dass ein Mensch mit sich selbst laut redend betroffen wird, bringt ihn vor der Hand in den Verdacht, dass er eine kleine Anwandlung von Wahnsinn habe; und ebenso beurtheilt man ihn nicht ganz mit Unrecht, wenn man ihn, da er allein ist, auf einer Beschäftigung oder Gebärdung betrifft, die nur der haben kann, welcher Jemand ausser sich vor Augen hat, was doch in dem angenommenen Beispiele nicht der Fall ist.[5])

Mit Ausscheidung alles Proslogischen und damit Anthropomorphistischen, also wird das Gebet immer mehr zur Freiheit religiöser, d. h. von der Idee des All durchdrungener, Betrachtung zu läutern sein. Können wir daher gleich den Wahlspruch unserer Alten: *Ora et labora*, in dieser Form uns nicht mehr aneignen, so wäre es doch auf der andern Seite zu viel, wenn wir uns von den Industriellen unserer Tage durch die spitzfindige Bemerkung fangen liessen, dass in dem wohlverstandenen *labora* das *ora* schon enthalten sei: sondern wie zwi-

---

[5]) Kant, Religion innerhalb der Gränzen der blossen Vernunft, S. 303.

schen Aus- und Einathmen, Schlaf und Wachen, das leibliche so werden wir auch das geistige Leben, soll es anders gesund bleiben, theilen müssen in die Zeiten der Arbeit, als des Aussichherausgehens in die Mannigfaltigkeit und Begränztheit des Einzelnen, und in die der Contemplation, wo wir uns mit all der Unruhe und Hitze, die von der ersteren Sphäre her noch in uns ist, mit allen unsern Bedürfnissen und Wünschen, in die kühlende Tiefe des Einen Grundes aller Dinge versenken.

Zweites Hauptstück.

Die Sünde und die Gnade.

§. 80.

Uebersicht.

Wie die Schöpfung mit ihrem Zwecke sich in der Gegenwart als göttliche Erhaltung und Regierung der Welt fortsetzt, so dauert auch der Sündenfall in seinen Folgen fort. Haben wir im zweiten Hauptstück des ersten Abschnittes die Sünde in ihrer Entstehung und Fortpflanzung, mithin auch sie wie sie heute noch sich findet, aber nur nach der Seite ihres Causalzusammenhangs mit der Sünde der Stammeltern, betrachtet: so kommt sie jetzt abgesehen von dieser Beziehung als gegenwärtige Qualität in Betracht. Wie aber im ersten Hauptstücke dieses Abschnitts die göttliche Thätigkeit in Erhaltung und Regierung der Welt nicht auseinandergesetzt werden konnte, ohne dass auf die Sünde und das Uebel in der Welt Rücksicht genommen wurde: so lässt sich jetzt die Tiefe des Sündenelendes, in welches nach kirchlicher Lehre die Menschheit versunken ist, nur an der Stärke der göttlichen Gnadenhülfe messen, welche zu ihrer Rettung aufgeboten werden muss. Und

wird zuerst von demjenigen zu handeln sein, was Gott hiezu thut, hierauf von demjenigen, was dabei mit dem Menschen vorgeht: freilich ein blos relativer Unterschied, welcher durch das Ineinanderscheinen beider Seiten zu zerfliessen droht; doch wird nicht zu läugnen sein, dass die Lehre von Gnadenwirkungen und Gnadenwahl mehr auf die erste, die von Wiedergeburt, Rechtfertigung und Heiligung mehr auf die andere Seite gehören.

I.

Die Sünde und das göttliche Thun zu ihrer Aufhebung.

§. 81.

Biblische Vorstellungen von Sünde und Gnade.

Die Sünde erscheint schon im alten Testament, wie sie im N. ausdrücklich definirt wird, als die Gesetzwidrigkeit (*ἀνομία*, 1 Joh. 3, 4), oder, da das Gesetz, welchem sie zuwiderläuft, eine göttliche Ordnung ist, als Widerstreben, Feindschaft gegen Gott (Röm. 8, 7). Sie kommt aus dem Innern des Menschen (*ἐκ τῆς καρδίας*, Matth. 15, 19) hervor; doch ist zum Begriffe derselben das Auslaufen in die wirkliche That keineswegs unerlässlich, da vielmehr schon die böse Begier und Leidenschaft im Innern Sünde ist (Matth. 5, 22. 28). Uebrigens ist es nicht das innerste und höchste Vermögen im Menschen, welches die Sünde eingenommen und verkehrt hat; sondern, wie nach den Worten Christi der Geist willig, das Fleisch aber schwach ist (Matth. 26, 41), so beschreibt auch der Apostel Paulus den

Zustand des Menschen vor und ohne die Hülfe des Christenthums so, dass derselbe in seinem Innersten dem göttlichen Gesetze Beifall gebe und das Gute wolle, aber zur Ausführung komme es nicht, weil in seinen Gliedern (μέλεσι), in seinem Fleische (σαρκὶ), ein anderes Gesetz sich finde, welches dem Trachten seines Geistes widerstrebe, und ihn im Dienste der Sünde gefangen halte (Röm. 7, 14 ff.). So ist mithin das innerste Princip im Menschen, das πνεῦμα, nicht selbst verdorben, oder verloren gegangen, sondern nur verdunkelt und durch die Widerspenstigkeit seines Organismus in seiner Wirksamkeit gehemmt. Unter diesem Organismus ist nicht blos der leibliche, das σῶμα (Röm. 7, 24), sondern auch der psychische, verstanden: das Denken ist auf Irrwege gerathen, und mit ihm hat auch das Herz oder das Begehren eine falsche Richtung von Gott ab auf die irdischen Güter und die sinnlichen Lüste genommen (Röm. 1, 21 ff. Eph. 4, 17 ff.). — Was die einzelnen Sünden betrifft, so sind die aus Unwissenheit begangenen weniger strafwürdig, als die wissentlich verübten (Luc. 12, 47 f.); der Verfasser des ersten johanneischen Briefs unterscheidet von gemeinen Sünden eine ἁμαρτία πρὸς θάνατον, für deren Thäter er nicht, wie für andere Sünder, gemeint ist, die Christen zur Fürbitte aufzufordern (5, 16 f.); und Jesus selbst bezeichnet die pharisäische Herleitung seiner Dämonenaustreibungen von Beelzebub als τȣ̃ πνεύματος βλασφημία, welche dem Menschen weder in diesem noch im künftigen Aeon werde vergeben werden (Matth. 12, 31 f. vgl. Hebr. 10, 26 ff.).

Aus dem Zustande der Sünde sich herauszusetzen, wird von Jesu einerseits als Aufgabe (Matth. 4, 17), und falls es nicht geschieht, als Schuld des freien menschlichen Willens betrachtet (Matth. 23, 37): andererseits jedoch ist es auch wieder Gottes Sache, dem Menschen die

Einsicht in dasjenige, was zu seinem Frieden dient, zu ertheilen, oder zu versagen (Matth. 11, 25); zu Jesu insbesondere kann keiner kommen, den nicht der Vater innerlich zu ihm zieht (Joh. 6, 44), und die nicht an ihn glauben, denen hat Gott selbst die Augen verblendet und die Herzen verstockt, damit sie nicht gerettet werden möchten (Joh. 12, 39 f. vgl. Matth. 13, 13 ff.). Diese beiden entgegengesetzten Betrachtungsweisen gehen durch das ganze N. T. hindurch neben einander her. Nach A. G. 13, 48 wurden in Folge eines apostolischen Vortrags so viele gläubig, als von Gott zum ewigen Leben verordnet waren: und doch wird ebendaselbst (V. 46) der Grund, warum andere ungläubig blieben, darin gefunden, dass sie selbst sich des ewigen Lebens nicht werth geachtet haben. Am schroffsten tritt der Gegensatz dieses doppelten Standpunktes bei dem Apostel Paulus auseinander. Während die zahlreichen Ermahnungen seiner Briefe einen freien, nach Gründen sich selbst zum Guten wie zum Bösen bestimmenden Willen in ihren Lesern voraussetzen, ist es nach Phil. 2, 13 Gott, der nach seinem Wohlgefallen nicht nur das Vollbringen, sondern selbst das Wollen im Menschen wirkt; besonders aber wird in dem berühmten Abschnitte Röm. 9. 10 die Ausschliessung des grösseren Theils der israelitischen Nation von dem Messiasreiche zuerst aus der unbedingten Machtvollkommenheit Gottes über seine Geschöpfe, hernach aber aus der freien Selbstbestimmung der letzteren, abgeleitet. Wie der Töpfer aus derselben Thonmasse Gefässe der Ehre und der Unehre zu bilden befugt ist: so kann Niemand etwas dawider haben, dass Gott nach Belieben die einen der von ihm geschaffenen Menschen, wie einst den Pharao, und jetzt den grössern Theil des Judenvolks, verstockt, und in ihrem Untergange zum warnenden Beispiel hinstellt, andere aber durch seine

Gnade zum Glauben und dadurch zur Herrlichkeit leitet. Wie aber 2. Tim. 2, 20 f. das Anstössige dieser paulinischen Lehre dadurch beseitigt ist, dass es in die freie Selbstbestimmung des Menschen gestellt wird, sich zu einem Gefässe von ehrenvoller oder unehrlicher Bestimmung zu machen: so fährt auch Paulus unmittelbar nach jener Ausführung so fort, als ob Gott zur Bekehrung der Israeliten Alles gethan, und sie selbst seine Bemühungen um sie hartnäckig zurückgewiesen hätten. Es ist diess die natürliche Abwechslung des populären, insbesondere jüdischen Denkens zwischen dem religiösen und dem moralischen Standpunkte, deren Vereinigung man im N. T. vergeblich sucht,[1]) wesswegen auch in den folgenden Streitigkeiten eine Partei wie die andere auf seine Auctorität sich berufen konnte.

Von dem ersteren Gesichtspunkte aus erscheint die Beseligung eines Theils der Menschheit durch Christus als dasjenige, was man Gnadenwahl, und zwar unbedingte Gnadenwahl, genannt hat. Vor Grundlegung der Welt schon hat Gott nach freiem Belieben diejenigen sich auserlesen, die er durch Glauben an Christus zur Seligkeit führen wollte; als die Zeit erschienen war, hat er sie durch die Predigt des Evangeliums berufen, durch das Blut Christi gerechtfertigt, durch seinen Geist geheiligt, und zur künftigen Herrlichkeit der Kinder Gottes zubereitet (Röm. 8, 29 ff. Eph. 1. 4 ff.). Damit waren alle diejenigen, an welche der evangelische Ruf nicht ergeht, oder die dem an sie ergangenen Rufe um der über sie verhängten Verstockung willen nicht folgen, durch schlechthinige göttliche Willkür vom Heile ausgeschlossen: allein den Ruf zum Reiche Christi glaubte Paulus bereits in alle Welt

---

[1]) Vgl. meine Streitschriften, 1. Heft, S. 166 ff.

ausgegangen (Röm. 10, 18. Kol. 1, 23), und die Verstockung eines Theils der Berufenen, der Mehrzahl der Juden nämlich, meinte er, sei von Gott nur desshalb verhängt worden, um den Heiden zum Eingang in das Messiasreich Raum zu lassen; seien diese erst in Masse eingegangen, so werde auch das gesammte Israel, durch den Vortritt der Heiden gleichsam eifersüchtig gemacht, sich herbeilassen und gerettet werden (Röm. 11, 25 f.). In der auf die grossen geschichtlichen Massen gerichteten Betrachtungsweise des Apostels ist auf alle einzelnen Individuen, namentlich auf diejenigen, welche etwa während der Zeit der Verstockung (deren Ende übrigens Paulus, sammt dem der gegenwärtigen Weltperiode überhaupt, noch zu erleben hoffte) sterben würden, keine ausdrückliche Rücksicht genommen: so dass sich auf die Frage, ob Paulus eine allgemeine oder nur eine particuläre Prädestination der Menschen zur Seligkeit lehre, so wenig eine bestimmte Antwort geben lässt, als auf die andere, ob er sich dieselbe bedingt oder unbedingt vorgestellt habe. Nach der Lehre der Pastoralbriefe geht Gottes Absicht auf die Rettung aller Menschen (1 Tim. 2, 4. Tit. 2, 11); aber Christus selbst hatte gesagt, unter den vielen Berufenen seien nur wenige Auserwählte (Matth. 22, 14), sofern nämlich die meisten den bequemen Wandel auf dem breiten Wege der Lust und durch das weite Thor, das zum Verderben führt, dem mühseligen auf dem schmalen Pfade und durch die enge Pforte des Lebens vorziehen (Matth. 7, 13 f.).

§. 82.

Die kirchliche Lehre von dem Wesen und den Arten der Sünde.

Die Sünde im Allgemeinen bestimmten die Kirchenlehrer als das ungeordnete Verhalten des Men-

sehen, der sich mit seiner Liebe von Gott, dem höchsten Gute, ab, und den Geschöpfen, als den geringeren Gütern, zuwendet;[1] als eine Neigung oder Handlung wider das göttliche Gesetz, durch welche Gott beleidigt wird, und die er bestraft, wenn keine Vergebung eintritt.[2] In dieser letzteren Definition sind schon die beiden Hauptarten der Sünde angedeutet, sofern sie theils Zustand, theils That, *peccatum habituale* oder *actuale*, ist.[3] Diese Eintheilung ist nicht dieselbe mit der andern in Erbsünde und wirkliche Sünde, oder *peccatum originis* und *p. actuale;* sondern es sind hier zwei Eintheilungen, die sich kreuzen. Machen wir den Unterschied des Zuständlichen oder Thätlichen zur Hauptsache, so ist das *peccatum habituale* theils der von den ersten Eltern her angeborene böse Hang, *peccatum habituale connatum* (oder *originale*); theils die verschiedenen übeln Neigungen, welche die Nachkommen durch eigene Schuld sich angewöhnt haben — *peccatum habituale acquisitum.* Das *peccatum actuale* dagegen ist theils das *peccatum primum* der ersten Eltern; theils die davon abgeleiteten Thatsünden der Nachkommen — *peccatum derivatum, a primo ortum.* Stellt man hingegen den Unterschied des Ursprünglichen und des Abgeleiteten, mithin die Eintheilung in *peccatum originale* und *actuale*, oder besser *derivatum*,

---

[1]) Augustin. de divers. quaest. ad Simplician. I, q. 2, 18: *Est autem peccatum hominis inordinatio atque perversitas, i. e. a praestantiore conditore aversio et ad condita inferiora conversio.*

[2]) Melanchthon, ll. theol. de pecc. p. 104: *Peccatum est defectus, vel inclinatio vel actio, pugnans cum lege Dei, offendens Deum, damnata a Deo et faciens reos aeternae irae et aeternarum poenarum, nisi sit facta remissio.*

[3]) Buddeus, III, 2, 12 (p. 563): *Cum ἀταξία ista, quae peccatum proprie constituit, et propensionibus hominum et singulis quoque actibus inhaereat, hinc peccata in habitualia et actualia dispesci solent.*

oben an, so ist das *peccatum originale* als That der Stammeltern selbst wieder *actuale* im obigen Sinn, als die von jener Urthat ausgegangene Verderbniss des Menschengeschlechts aber *habituale* (jenes, wie wir wissen, auch *peccatum originis originans*, dieses *originatum* genannt); und derselbe Unterschied spaltet auch das *peccatum derivatum* wieder in zwei Arten.[4])

Die Sünde nun, zunächst als Thatsünde, dann aber auch als Hang und Gewohnheit, wurde von den Kirchenlehrern nach verschiedenen Gesichtspunkten weiter eingetheilt. In Hinsicht des Objects der Versündigung unterschied man Sünden gegen Gott, gegen den Nebenmenschen, und gegen sich selbst; in Hinsicht der Qualität der Handlung Begehungs- und Unterlassungssünden; in Betreff ihres Umfangs *peccata cordis*, *oris* und *operis*; die Rücksicht auf den Gemüthszustand, in welchem gesündigt wird, gab die Unterscheidung in vorsätzliche und unvorsätzliche Sünden, deren letztere wieder in Unwissenheits- und Uebereilungssünden zerfielen; nach dem Grade der Verschuldung und Strafbarkeit endlich theilte man die Sünden in Todsünden und in lässliche Sünden ein.[5]) In der Bestimmung dieses letzteren, aus 1 Joh. 5, 16. gezogenen Begriffspaares waren Katholiken und Protestanten nicht einig. Erstere hielten den Unterschied zwischen beiden für einen objectiven; wogegen die Protestanten diesen objectiven Unterschied dem subjectiven zwischen Wiedergeborenen und Unwiedergeborenen unterordneten. Während nach katholischer Lehre einige Sünden, sowohl in unbekehrten als in bekehrten Menschen, ver-

---

[4]) Quenstedt, II, p. 51 ff.; Buddeus a. a. O.

[5]) Man sehe diese und ähnliche Eintheilungen bei Thomas, II, 1, 72 ff.; Quenstedt, II, p. 65 ff.; Reinhard, §. 86, und de Wette, §. 53. 57.

möge ihrer Geringfügigkeit die Vergebung sogleich mit sich führten: war nach protestantischen Begriffen jede Sünde ohne Unterschied bedeutend genug, um den Menschen verdammlich zu machen, und somit in den Unwiedergeborenen sämmtliche Sünden *mortalia;* aber ebenso war der rechtfertigende Glaube mächtig genug, um für alle und jede Sünden Vergebung zu erlangen, d. h. in den Wiedergeborenen alle Sünden dem Enderfolge nach *venialia.* Doch blieb hier im nächsten Erfolge noch der Unterschied, dass gewisse Sünden, nämlich die wider besseres Wissen und Gewissen begangenen, den Wiedergeborenen aus dem Stande des Glaubens und der Wiedergeburt herauswarfen, und erst mittelst neuer Begründung dieses Gnadenstandes nachträgliche Verzeihung erlangen konnten; während unvorsätzliche Sünden den Glauben nicht austrieben, und durch dessen Coëxistenz mithin sogleich bei ihrer Begehung vergeben wurden.[6])

Dem Enderfolge nach unverzeihlich war einzig die Sünde gegen den heiligen Geist, d. h., wie sie aufgefasst zu werden pflegte, die böswillige Verläugnung und Verlästerung des klar erkannten Göttlichen: nicht als ob nicht alle Sünden den Bufsfertigen um Christi willen vergeben würden; aber die Gemüthsverfassung, aus welcher jene Sünde hervorgeht, sei von der Art, dass sie die Möglichkeit späterer Bufse und Besserung ausschliesse.[7])

In Bezug auf das Verhältniss der menschlichen

---

[6]) Concil. Trid. Sess. VI. c. 12 ff.; Bellarmin. de amiss. grat. 1; Melanchthon ll. th. de pecc. act. p. 123 f., de discrim. pecc. mort. et ven. p. 339 ff.; Calvin. III, 4, 28; Quenst. II, p. 71 ff.

[7]) Calvin. III, 3, 22; Quenst. p. 74 ff. Aeltere Meinungen z. B. bei Orig. in Joh. II, 6. XXVIII, 13; Augustin. de corrept. et grat. 12. Neuere bei Reinhard, §. 87; Hase, S. 109 f.



Gemüthsverfassung zur Sünde wurden schliesslich verschiedene Zustände unterschieden: ein Stand der Knechtschaft (*status servitutis*), der Sicherheit (*securitatis*) der Heuchelei (*hypocriseos*) und der Verstockung oder Verhärtung (*indurationis*); welchen dann die Gemüthsverfassung des Wiedergeborenen als Stand der Freiheit entgegengestellt wurde. [8])

Ein näheres, insbesondere kritisches Eingehen auf diese Begriffsbestimmungen und Eintheilungen ist der Moral zu überlassen; hier sind sie nur desswegen nicht übergangen worden, um spätere etwaige Beziehungen auf dieselben verständlich zu machen.

§. 83.

Entwicklung der kirchlichen Lehre von der Gnade und Gnadenwahl.

Dass, um den Menschen aus der Tiefe der Sünde, in welche er in Folge der Uebertretung der ersten Eltern versunken ist, herauszuziehen, sein eigener freier Wille und die Unterstützung der göttlichen Gnade zusammenwirken müssen, [1]) war allgemeine Lehre der griechischen nicht nur, sondern auch der lateinischen Kirche vor Augustinus. So wenig es mit dem ersteren allein gethan ist, [2]) ebensowenig thut die göttliche Gnade dem Menschen Gewalt an, so dass sie ihn ohne sein eigenes Wollen und Bemühen zum Guten bewegte. [3])

---

[8]) S. Reinhard, §. 88.

[1]) Clem. Alex. Strom. VII, 7: Ὁ θεὸς τὴν ἀΐδιον σωτηρίαν (παρέχει) τοῖς συνεργοῦσι πρὸς γνῶσίν τε καὶ εὐπραγίαν.

[2]) Orig. de princip. III, 2, 2: *In bonis rebus humanum propositum solum per se ipsum imperfectum est ad consummationem boni; adjutorio namque divino ad perfecta quaeque perducitur.*

[3]) Clem. a. a. O. 2: Ὁ πάντων κύριος, Ἑλλήνων τε καὶ βαρβάρων, τοὺς ἐθέλοντας πείθει· οὐ γὰρ βιάζεται τὸν ἐξ αὐτοῦ σωτηρίαν λαβεῖν διὰ τοῦ

Sondern das Gute, das der Mensch in sich zur Wirklichkeit bringt, ist das gemeinsame Product seiner freien Willensbestimmung und der göttlichen Unterstützung.[4] Das Verhältniss beider wurde in der Regel, und selbst von Augustin in seiner frühern Periode, so bestimmt, dass der gute Wille des Menschen vorangehen müsse, zur Ausführung sei dann die göttliche Gnade behülflich;[5] was wohl auch so ausgedrückt wurde, dass der Mensch des göttlichen Gnadenbeistandes sich erst würdig machen, denselben verdienen müsse.[6] Doch schrieb man auch wieder dem göttlichen Geiste die Vorbereitung des menschlichen Willens zu,[7] oder liess gleichmäfsig zum Wollen wie zum Vollbringen des Guten die menschliche Freiheit und die göttliche Gnade zusammenwirken,[8] unter welcher letzteren man theils die äusseren Veranstal-

---

ἑλέσθαι καὶ πάντα ἀποπληρῶσαι τὰ παρ' αὐτῷ πρὸς τὸ λαβέσθαι τῆς ἐλπίδος δυνάμενον. Vgl. Arnob. adv. gent. 64 f. bei v. Cölln zu Münscher I, S. 366.

4) Orig. select. in Psalm. (II, p. 571): *Τὸ τῷ λογικῷ ἀγαθὸν μικτόν ἐστιν ἔκ τε τῆς προαιρέσεως αὐτῷ καὶ τῆς συμπνεούσης θείας δυνάμεως τῷ τὰ κάλλιστα προελομένῳ.*

5) Chrysost. in ep. ad Hebr. Homil. XII: *(Ὁ θεὸς) οὐ προφθάνει τὰς ἡμετέρας βουλήσεις, ἵνα μὴ λυμήνηται τὸ αὐτεξούσιον ἡμῶν· ὅταν δὲ ἡμεῖς ἑλώμεθα, τότε πολλὴν εἰσάγει τὴν βοήθειαν —. ἡμῶν τὸ προελέσθαι καὶ βουληθῆναι, θεοῦ δὲ τὸ ἀνύσαι καὶ εἰς τέλος ἀγαγεῖν.* Augustin. exposit. quarund. propos. ex ep. ad Rom. 61: *Nostrum est — credere et velle, illius autem dare credentibus et volentibus facultatem bene operandi per spiritum s.*

6) Chrysost. in ep. I. ad Cor. Homil. II: *Κἂν ἐλεεῖσθαι μέλλωμεν, ἀξίους τοῦ ἐλέου πρότερον παρέχειν ἡμᾶς ἑαυτοὺς χρή.* Hilar. in Ps. 118 Lit. 14: *Meritum — adipiscendae consummationis est ex initio voluntatis.*

7) Ambros. in Luc. I: *A Deo — praeparatur voluntas hominum.*

8) Gregor. Naz. orat. XXXVII, 13 ff. s. Ullmann, S. 430 ff.; Ambros. de vocat. gent. 9, bei v. Cölln zu Münscher I, S. 368.

tungen der christlichen Belehrung u. s. w., theils eine innere Einwirkung des λόγος oder des göttlichen Geistes verstand. [9]) Dabei wurden diejenigen Aussprüche des Apostels Paulus, welche im Processe der Bekehrung Alles der göttlichen Gnade zuzuschreiben schienen, durch solche temperirt, welche umgekehrt die menschliche Selbstthätigkeit hervorhoben, [10]) und in den Satz *ὀ τοῦ θέλοντος οὐδὲ τοῦ τρέχοντος, ἀλλὰ τοῦ ἐλεοῦντος θεοῦ* (Röm. 9, 16) ein *μόνον* und ein *καὶ* eingeschoben. [11])

Zu bestimmterer Scheidung der Momente, welche in dieser Lehre durcheinanderliefen, kam es durch den Streit zwischen Augustin und Pelagius. Als letzterer zu Rom aus Augustin's Confessionen die Anrede an Gott wiederholen hörte: *Da quod jubes, et jube quod vis!* legte er gegen diese Vorstellungsweise lebhaften Widerspruch ein. [12]) Müsste Gott, was er uns vorschreibt, selbst durch seine Gnade in uns wirken, so käme der Widersinn heraus, dass Gott seine Vorschriften nicht uns, sondern seiner eigenen Gnade gegeben hätte: vielmehr unserem freien Willen sind sie gegeben, der sie daher auch muss befolgen können, und dem die Gnade diese Befolgung nur etwa erleichtern mag. [13]) Im freien Willen bestand dem

---

9) Clem. Strom. V, 1.

10) Orig. de princip. III, 1, 22. in Bezug auf Röm. 9, 16. vgl. mit 2 Tim. 2, 20 f.: *συνακτέον ἀμφότερα, καὶ ἕνα λόγον ἐξ ἀμφοτέρων τέλειον ἀποδοτέον.*

11) Gregor. Naz. a. a. O.

12) Wie Augustin selbst erzählt, de dono persev. 20.

13) Pelag. bei Augustin. de grat. Christi 7: *Dicimus eam (divinam gratiam) sine voluntate nostra nequaquam in nobis perficere sanctitatem; quasi Deus gratiae suae aliquid imperaverit, et non illis, quibus imperavit, etiam gratiae suae auxilium subministret, ut, quod per liberum homines facere jubentur arbitrium, facilius possint implere per gratiam.*

Pelagius, wie er besonders in dem Brief an die Demetrias ausführt, der unverlorene und unverlierbare Vorzug der menschlichen Natur; da der Mensch ohne Sünde sein soll — schloss er ganz wie Kant —, so muss er es auch können.[14] Gemäss der älteren Kirchenlehre liess daher auch Pelagius der göttlichen Unterstützung die Hinwendung des menschlichen Willens zum Guten vorangehen, und mit ihm lehrte Cölestius, die göttliche Gnade werde nach Verdienst ertheilt, da im Gegenfalle Gott ungerecht wäre, und es hänge insofern die Gnade selbst vom freien Willen des Menschen ab.[15] Näher sollte es freilich nur das Verdienst des guten Willens sein, welches der Gnade vorangehe, nicht das des guten Handelns, welches vielmehr erst durch den Beistand der Gnade möglich werde.[16] Doch diess war bereits Anbequemung an die übermächtigen Gegner; denn wenn nach pelagianischer Lehre die Gnade dem

---

[14]) Ders. b. Augustin. de perfectione justit. hom. 3: *Quaerendum est, utrumne debeat homo sine peccato esse? Procul dubio debet. Si debet, potest; si non potest, ergo nec debet.*

[15]) Auf der Synode zu Diospolis wurden aus einer Schrift des Cölestius die Sätze verlesen: *Dei gratiam secundum merita nostra dari, quia, si peccatoribus illam det, videtur esse iniquus. — Propterea et ipsa gratia in mea voluntate posita est* (Augustin. de gestis Pelag. 14.). Pelagius verdammte zwar diese Lehre; aber in demselben Zusammenhange stellte er den Satz auf, *donare Deum ei, qui fuerit dignus accipere, omnes gratias* (Vgl. die Bemerkung Augustin's a. a. O. c. 17.), und anderwärts sprach er von solchen, *qui bene libero utentes arbitrio merentur Domini gratiam* (bei Augustin. de grat. Chr. 31.).

[16]) Augustin. de grat. et lib. arbitr. 14: *Dicunt —: etsi non datur secundum merita bonorum operum, quia per ipsam bene operamur: tamen secundum merita bonae voluntatis datur, quia bona voluntas, inquiunt, praecedit orantis, quem praecessit voluntas credentis, ut secundum haec merita gratia sequatur exaudientis Dei.*

Menschen das Guthandeln nur erleichtert, so muss es ihm auch für sich schon möglich sein.

Was nun die PELAGIANER unter diesem Beistande der göttlichen Gnade sich dachten, geht vor Allem aus der Aeusserung des PELAGIUS hervor, dass der freie Wille zwar in allen Menschen sich finde, aber in den Christen allein von der Gnade unterstützt werde;[17]) eine Gnade, in welcher AUGUSTIN nichts weiter als die Lehre und etwa noch das Beispiel Christi erkennen konnte.[18]) War diess nur eine äusserliche Gnadenanstalt, keine innerliche Gnadenwirkung, wie die Gegner sie anerkannt wissen wollten, so liess nun PELAGIUS von einem andern Gesichtspunkt aus das Vermögen der Willensfreiheit selbst als göttliches Gnadengeschenk erscheinen.[19]) War diess zwar eine innere Gnade, so war es aber eine allgemeine; während die Kirche etwas Apartes für sich haben wollte. Und da auch die *lex et doctrina* dem Christenthum wenigstens mit dem Judenthum zum Theil gemein war, und der Apostel die Unmöglichkeit, durch das Gesetz selig zu werden, bestimmt ausgesprochen hatte: so fügte PELAGIUS als weiteres Gnadengeschenk die Sündenvergebung um Christi willen hinzu, die nun sowohl dem

---

17) Bei AUGUSTIN. de grat. Chr. 31: *Liberi arbitrii potestatem dicimus in omnibus esse generaliter, in Christianis, Judaeis atque gentilibus. In omnibus est liberum arbitrium aequaliter per naturam; sed in solis Christianis juvatur a gratia.*

18) AUGUSTIN. a. a. O.: *Item quaerimus: qua gratia? et adhuc poterit respondere: lege atque doctrina.* Ebendas. 2: *Solent dicere, nobis in eo Christum ad non peccandum praebuisse adjutorium, quia juste vivendo justeque docendo reliquit exemplum.*

19) De gestis Pelag. 10. führt AUGUSTIN aus einer Schrift des PELAGIUS den Satz an, *hanc se dicere Dei gratiam, quod possibilitatem non peccandi natura nostra, cum conderetur, accepit, quoniam condita est cum libero arbitrio.* Vgl. de nat. et grat. 45 ff.

Christenthum eigenthümlich war, als über Gesetz und Lehre hinausging.[20] Allein sie half nur zur Tilgung vergangener, nicht zur Verhütung künftiger Sünden;[21] überdiess war in allem Bisherigen die göttliche Gnade etwas ein für allemal Gegebenes, nicht eine Gabe, welche dem Menschen, um ihm seine eigene Unmacht in beständigem Andenken zu halten, auf jedem Schritte seines Lebens von Neuem geschenkt werden musste. Daher wurde Cölestius zu Diospolis wegen der Behauptung verklagt, *gratiam Dei et adjutorium non ad singulos actus dari;*[22] wobei er unter *gratia* ohne Zweifel das Vermögen der Willensfreiheit, unter *adjutorium* aber die Lehre und das Beispiel Christi verstanden hatte. Pelagius selbst zwar sprach auch über diesen Satz das Anathema aus, und erklärte, die göttliche Gnade, vermöge welcher Christus zur Rettung der Sünder in die Welt gekommen sei, habe der Mensch jede Stunde, jeden Augenblick, zu jeder einzelnen guten Handlung nöthig:[23] allein Augustin argwöhnte

---

[20]) De gestis Pel. 35, zusammenfassend: Die pelagianische Ketzerei behauptet, *ut non peccemus impleamusque justitiam, posse sufficere naturam humanam, quae est condita cum libero arbitrio; eamque esse Dei gratiam, quia sic conditi sumus, ut hoc voluntate possimus, et quod adjutorium legis mandatorumque suorum dedit, et quod ad se conversis peccata praeterita ignoscit.*

[21]) Augustin. de nat. et gr. 18: *Ut autem adjuvetur (voluntas hominis) ne peccet, nusquam dixit; non hîc legi; mirum de hac re omnino silentium: cum oratio dominica utrumque petendum esse commoneat, et ut dimittantur nobis debita nostra, et ut non inferamur in tentationem; illud ut praeterita expientur, hoc ut futura vitentur.*

[22]) De gestis Pel. 14.

[23]) Bei Augustin. de grat. Chr. 2: *Anathemo, qui vel sentit vel dicit, gratiam Dei, qua Christus venit in hunc mundum peccatores salvos facere, non solum per singulas horas aut per singula momenta, sed etiam per singulos actus nostros non esse necessariam.*

mit Recht, er möchte damit nur diess gemeint haben, dass der Christ die in der Sündenvergebung sich bethätigende Liebe Gottes und das Tugendbeispiel Christi jeden Augenblick sich vergegenwärtigen müsse. Doch Pelagius erklärte überdiess ausdrücklich, dass er die Gnade nicht blos in das Gesetz, oder die objective Offenbarung, sondern auch in einen Beistand Gottes setze:[24]) und wenngleich die Erklärung, welche er beifügt, Gott unterstütze uns durch seine Lehre und Offenbarung, indem er die Augen unseres Herzens aufthue; indem er uns, damit wir nicht am Gegenwärtigen kleben, das Künftige zeige; indem er die Nachstellungen des Teufels uns aufdecke; indem er uns durch das vielgestaltige und unaussprechliche Geschenk seiner Gnade erleuchte; — wenn diese Erklärung gleich, wie auch Augustin sie deutet, über die natürliche psychologische Wirkung der geoffenbarten Lehre im Menschen abermals nicht hinauszuführen scheinen könnte: so ist doch nach der ganzen Vorstellungsweise jener Zeit nicht wohl abzusehen, was den Pelagius verhindert haben sollte, auch unmittelbare Einwirkungen der göttlichen Gnade auf das Innere des Menschen zuzugestehen, sofern durch dieselben nur der Willensfreiheit nicht zu nahe getreten wurde. Diess war nun aber von solchen göttlichen Einwirkungen nicht zu befürchten, welche sich unmittelbar nur auf den Verstand des Menschen bezogen. Nur ein *aperire cordis oculos*, ein *illuminare*, schreibt daher Pelagius der Gnade zu, in Folge dessen es dann dem Willen zwar leichter wurde sich der übernatürlich gewirkten Erkenntniss gemäss zu bestimmen, ohne dass er doch von Gott einen unmittelbar bestimmenden

---

[24]) Ebendas. 7: *Quam (gratiam) nos non, ut tu putas, in lege tantummodo, sed et in Dei esse adjutorio confitemur.*

Anstoss zum Guten erhielte.[25]) Auch JULIANUS muss sich diese Einwirkung als eine übernatürliche, wenn auch nur auf das theoretische Vermögen des Menschen, gedacht haben, wenn er die Beihülfe der göttlichen Gnade mit den *suggestionibus* des Teufels zum Bösen in Parallele stellt.[26])

PELAGIUS selbst fasst seine Lehre folgendermafsen zusammen. Wir unterscheiden drei Stücke, deren jedem wir seine bestimmte Stellung anweisen. Die erste Stelle nimmt das Können ein, die zweite das Wollen, die dritte das Sein oder Thun. Das Können kommt von Gott, der es uns anerschaffen hat; das Wollen und Thun ist Sache des Menschen, oder vielmehr Gottes und des Menschen gemeinschaftlich, sofern Gott dem Menschen das Können, als die Möglichkeit des Wollens und Thuns, verliehen hat, und diese Möglichkeit durch die Hülfe seiner Gnade beständig unterstützt.[27]) Nur die Möglichkeit des Guten also lässt PELAGIUS von Gott gegeben und unterstützt werden; nur dass wir das Gute wollen und thun können, und es leichter können, wirkt seine Gnade: es wirklich zu wollen und zu thun oder nicht, bleibt dabei immer noch uns selbst überlassen.[28])

Als ob — bemerkte AUGUSTIN hiezu — gerade das, was Gottes Werk an uns ist, die *possibilitas boni*, schwach wäre und der Nachhülfe bedürftig, das aber, was unser Werk sein soll, das Wollen und Thun, so stark und sich selbst genügend, dass sie die göttliche

---

[25]) Vgl. WIGGERS, Augustinismus und Pelagianismus, S. 228 ff.

[26]) Bei AUGUSTIN. contra duas epist. Pelagianorum II, 18.

[27]) Bei dems. de grat. Chr. 4.

[28]) AUGUSTIN. a. a. O. 5: *Nec voluntatem nostram nec actionem divino adjuvari credit auxilio, sed solam possibilitatem voluntatis atque operis,* — so dass Gott *non adjuvet ut velimus, non adjuvet ut agamus, sed tantummodo adjuvet ut velle et agere valeamus.*

Unterstützung entbehren könnten. Doch wie wenn er diese Irrlehre vorausgesehen hätte, leite der Apostel Paulus Phil. 2, 13 gerade diejenigen beiden Stücke, welche die Pelagianer dem Menschen zuschreiben, das Wollen und das Vollbringen, vielmehr von Gott ab.[29]) Diese göttliche Unterstützung ist dem Augustinus eine wesentlich innerliche. Wenn Gott selbst sich äusserlich vor den Menschen hinstellte, und ihm predigte, so würde diess nichts helfen, falls er nicht zugleich innerlich auf sein Gemüth einwirkte.[30]) Die innere Einwirkung aber bezieht sich ferner nicht blos auf den Verstand, sondern auf den Willen; sie ruft nicht allein richtige Vorstellungen, sondern auch gute Neigungen und Entschlüsse hervor;[31]) sie ist eine *subministratio virtutis*, eine *inspiratio bonae voluntatis atque operis.*[32]) Die Einwirkung der göttlichen Gnade muss mithin der menschlichen Willensregung vorangehen;[33]) sie wird nicht nach Verdienst ertheilt, sondern muss das Verdienst erst hervorbringen:[34]) wo wollte auch der mensch-

---

29) Ders. a. a. O. 5. Ebendas. 25: *Non solum Deus posse nostrum donavit atque adjuvat, sed etiam velle et operari operatur in nobis.*

30) Augustin. de civit. Dei XV, 6: *Spiritus s. operatur intrinsecus, ut valeat aliquid medicina quae adhibetur extrinsecur. Alioquin etiamsi Deus ipse — in aliqua specie humana sensus alloquatur humanos — nec interiore gratia mentem regat atque agat: nihil prodest homini omnis praedicatio veritatis.* De grat. Chr. 24: *Fateantur, non lege atque doctrina insonante forinsecus, sed interna et occulta, mirabili ac ineffabili potestate operari Deum in cordibus hominum —*

31) (Fortsetzung des Vorigen) *non solum veras revelationes, sed etiam bonas voluntates.*

32) S. die Stellen gesammelt bei Wiggers, a. a. O. S. 247 f.

33) Die Gnade wirkt *pedisequa, non praevia voluntate.* Aug. epist. 186, 3.

34) Augustin. de pecc. orig. 24: (*Spiritus s.*) *ubi vult spirat, non merita sequens, sed etiam ipsa merita faciens. Non enim Dei gratia erit ullo modo, nisi gratuita fuerit omni modo.*

liche Wille vor der göttlichen Einwirkung etwas Gutes hernehmen? Dem Augustin war der Wille des Menschen nicht wie den Pelagianern noch jetzt ein Vermögen, das Gute oder das Böse zu wählen; sondern in Adam zwar war er diess gewesen, durch seine Sünde aber in allen seinen Nachkommen ein Vermögen blos zum Bösen, mit der Unfähigkeit zum Guten, geworden, wie er durch die Gnade (im künftigen Leben) ein Vermögen nur zum Guten, mit Ausschluss der Möglichkeit des Bösen, werden soll.[35] Hatte Augustin, wie oben bemerkt wurde, früher sogar den Anfang des Glaubens und Guteswollens dem Menschen, und nur die Vollendung zum guten Werke der göttlichen Unterstützung zugeschrieben: so meinte er selbst noch am Anfange seines Streites mit den Pelagianern, dem von Gott ausgehenden Anstoss zum Guten könne der menschliche Wille entweder folgen oder widerstreben.[36] Allein, wenn es doch die göttliche Gnade selber war, die im Menschen *bonas voluntates* wirken musste, so konnte — diess sah Augustin bald ein — auch die Einstimmung in den göttlichen Gnadenruf nur durch sie bewirkt werden, indem sie den Widerstand des menschlichen Willens auf unwiderstehliche Weise besiegte.[37] Hier

---

35) Ders. de perfectione justitiae hominis 4: *Per arbitrii libertatem factum, ut esset homo cum peccato; — quia vero peccavit voluntas, secuta est peccantem peccatum habendi dira necessitas, donec tota sanetur infirmitas, et accipiatur tantâ libertas, in qua permaneat beate vivendi voluntas, ita ut sit etiam bene vivendi et nunquam peccandi voluntaria felixque necessitas.* Vgl. de corrept. et grat. 12; opus imperf. I, 104. VI, 12, 59.

36) De spiritu et litera 34: *Profecto et ipsum velle credere Deus operatur in homine, et in omnibus misericordia ejus praevenit nos: consentire autem vocationi Dei vel ab ea dissentire — propriae voluntatis est.*

37) De praedest. sanctorum 8: *Haec itaque gratia, quae occulte*

fanden die Pelagianer, wie früher in der Nothwendigkeit des Sündigens für den gefallenen Menschen, so nun in der Ueberwältigung seines widerstrebenden Willens durch die göttliche Gnade, eine Vernichtung der menschlichen Freiheit.[38] Allein wie sich AUGUSTIN gegen den ersteren Vorwurf durch die Bemerkung gedeckt hatte, dass ja die Menschen, wenn sie auch nicht anders können, doch mit Willen und Lust sündigen: so bemerkte er auch jetzt, nicht durch äussern Stofs, wie auf fühllose Steine, sondern als auf vernünftige und wollende Wesen durch innere Anregung, wirke die göttliche Gnade auf uns;[39] bewirke sie aber, dass wir das Gute wollen, so liege hierin schon, dass sie uns nicht dazu zwinge; denn einen zum Guteswollen zwingen hiesse ja machen, dass er es wider seinen Willen wollte.[40] Also nicht anstatt seines Willens oder ohne seinen Willen wirkt nach AUGUSTIN die Gnade im Menschen:[41] sondern ihr erstes Geschäft ist, den menschlichen Willen von seinem ihm selbst unüberwindlichen Hange zum Bösen zu befreien; ihr ferneres, ihn zum Guten zu bestimmen: jenes als *gratia operans* oder *praeparans*, dieses als *gratia cooperans* oder *perfi-*

---

humanis cordibus divina largitate tribuitur, a nullo duro corde respuitur. Ideo quippe tribuitur, ut cordis duritia primitus auferatur.

38) JULIANUS bei AUG. op. imperf. I, 103: *Liberum arbitrium — antea mali, postea boni necessitate subvertis.*

39) AUGUSTIN de pecc. mer. et remiss. II, 5: *Non sicut in lapidibus insensatis, aut sicut in eis, in quorum natura rationem voluntatemque non condidit, salutem nostram Deus operatur in nobis.*

40) Ders. opus imperf. I, 101: *Quo modo — dicas eum, cujus voluntatem nos dicimus a Domino praeparari, ita fieri bonae voluntatis, ut bonum velle cogatur (quod absit ut dicatur a nobis), viderit praeclara intelligentia tua. Si enim cogitur, non vult: et quid absurdius, quam ut dicatur nolens velle quod bonum est?*

41) Ders. de grat. Chr. 25 (Fortsetzung der Stelle Anm. 31)

ciens.[42]) Doch auch so war der menschliche Wille nur das selbstlose Medium des göttlichen Wirkens, und dass nicht alle Menschen bekehrt und selig werden, davon konnte der letzte Grund nicht in dem Widerstande des Willens einiger Menschen, denn einen solchen hatte die Gnade in allen zu besiegen, — sondern einzig in der göttlichen Willkür gefunden werden, welche für gut fand, denselben nur in einigen zu brechen.

Hier ist der Punkt, wo die Lehre von der Gnade in die von der Gnadenwahl oder Prädestination übergeht, um in ihr sich zu vollenden. — Die biblischen Stellen, in welchen gewisse Menschen zur Seligkeit, andere zum Verderben und der Verdammniss vorherbestimmt heissen, hatte die ältere Kirche so ausgelegt, dass sie das göttliche Vorherwissen einschob, und die Vorherbestimmung für eine bedingte erklärte. Gott weiss von manchen Menschen schon vor ihrer Geburt voraus, dass sie sich bessern und selig werden werden,[43]) von andern das Gegentheil: aber nicht dieses Vorherwissen ist Ursache dessen, was geschehen wird, sondern umgekehrt, weil es so geschehen wird, weiss Gott es vorher.[44]) Und selbst göttliche Gnadenwirkungen vorausgesetzt, verleiht Gott einigen Menschen desswegen Busse, weil er voraussah, dass sie ihm redlich dienen würden; wogegen er denen, von welchen

---

Non quia nos non volumus, aut nos non agimus; sed quia sine ipsius adjutorio nec volumus aliquid boni nec agimus.

[42]) De grat. et lib. arb. 17.

[43]) Justin. Mart. Apol. I, 28: *Προγινώσκει — τινὰς (ὁ θεὸς) ἐκ μετανοίας σωθήσεσθαι μέλλοντας, καί τινας μηδέπω ἴσως γεννηθέντας.*

[44]) Orig. Comm. in Genes. III: *Λεκτέον, ὁ τὴν πρόγνωσιν αἰτίαν γινομένων — ἀλλὰ τὸ ἐσόμενον αἴτιον τῆ τοιάνδε εἶναι τὴν περὶ αὐτῆ πρόγνωσιν· ὁ γὰρ ἐπεὶ ἔγνωσαι γίνεται, ἀλλ' ἐπεὶ γίνεσθαι ἔμελλεν ἔγνωσαι.* Vgl. Justin. dial. c. Tryph. 141.

er vorhersah, dass ihre Besserung nur eine trügliche sein würde, die Busse ganz versagt.[45] So steht es zwar allerdings wie durch ein unvermeidliches Schicksal fest, dass die Guten belohnt, die Bösen bestraft werden sollen: aber gut oder böse zu werden, liegt in des Menschen eigener Wahl.[46] Nicht Sache der grundlosen Willkür ist daher die Auswahl, welche Gott unter den Menschen trifft, sondern sie bestimmt sich nach der Würdigkeit, um welche der Mensch sich durch Thätigkeit und Gebet bemühen soll.[47] Dass Gott den Pharao verstockte, heisst nach Basilius nur so viel, dass der auf Erweichung seines Herzens angelegten Reihe stufenweise sich steigernder göttlicher Gerichte gegenüber sein gottloser Starrsinn recht auffallend an den Tag kam; worauf Gott den für sich selbst unverbesserlichen zum heilsamen Beispiel für Andere strafte:[48] und von seinem weiteren Gesichtskreise aus[49] gibt Origenes den Pharao selbst nach seinem Tode nicht verloren, meint vielmehr, Gott habe wie ein weiser

---

45) Pastor Hermae III, 8, 6: *Quare — non omnes egerunt poenitentiam? — Quorum viderat Dominus puras mentes futuras et servituros ei ex totis praecordiis, iis tribuit poenitentiam. At quorum aspexit dolum et nequitiam, et animadvertit ad se fallaciter reversuros, negavit iis ad poenitentiam regressum.*

46) Justin. Apol. I, 44: *Εἱμαρμένην φαμὲν ἀπαράβατον ταύτην εἶναι, τοῖς τὰ καλὰ ἐκλεγομένοις τὰ ἄξια ἐπιτίμια· καὶ τοῖς ὁμοίως τὰ ἐναντία τὰ ἄξια ἐπίχειρα.*

47) Hilar. ad Ps. 62, 5: *Non res indiscreti judicii electio est, sed ex meriti delectu facta discretio est. Beatus ergo quem eligit Deus; beatus ob id, quia electione sit dignus. Festinare nos in consortium hujus beatitudinis congruum est, operationibus id atque orationibus expetentes.*

48) Basil. homil. quod Deus non est auctor malorum, 5.

49) Orig. de princip. III, 1, 13: *Θεὸς οἰκονομεῖ τὰς ψυχὰς οὐχ ὡς πρὸς τὴν, φέρ' εἰπεῖν, πεντηκονταετίαν τῆς ἐνθάδε ζωῆς, ἀλλ' ὡς πρὸς τὸν ἀπέραντον αἰῶνα.*

Arzt den schwer Erkrankten nicht zu schnell und auf die Gefahr einer Recidive hin heilen wollen, sondern, indem er ihn in diesem Leben aus dem Becher der Sünde bis zur Sättigung trinken liess, habe er für ein künftiges Leben eine um so gründlichere Besserung desselben eingeleitet.[50] Diese Ansichten blieben in der griechischen Kirche auch nach Augustinus noch herrschend; und in Bezug auf die widerstrebenden Bibelstellen finden wir bei Johannes Damascenus die Umdeutung des göttlichen Bewirkens in ein bloſses Zulassen zum hermeneutischen Kanon ausgebildet.[51]

Dieselben Ansichten sind es, die Pelagius, besonders in seinem Commentar zum Römerbriefe, vortrug. Er begründet die Prädestination auf die Präscienz, welche ihrerseits der freien Selbstbestimmung des Menschen keinen Eintrag thue;[52] Jakob und Esau sind freilich, wie der Apostel sagt, ehe sie etwas Gutes oder Böses gethan hatten, aber nicht ehe Gott vorherwuſste, dass sie mit Freiheit sich, der eine zum Guten, der andere zum Bösen, bestimmen würden, mithin nach Verdienst, von Gott zu entgegengesetztem Schicksal vorherbestimmt worden.[53] Dieser Meinung war in seiner frühern Periode auch Augustinus zuge-

---

50) Ders. de orat. 29; vgl. de princip. III, 4, 3.

51) De fide orthod. IV, 19: *Χρὴ εἰδέναι, ὅτι ἔθος τῇ θείᾳ γραφῇ τὴν παραχώρησιν τοῦ θεοῦ ἐνέργειαν αὐτοῦ καλεῖν.*

52) Zu Röm. 9, 10: *Quos praescivit de gentibus credituros, elegit: et ex Israel rejecit incredulos.* Zu V. 12: *Praescientia Dei non praejudicat peccatores, si converti voluerint.* Vgl. die Aeusserung eines Pelagianers, bei Augustin. de praedest. sanctor. 18.

53) Augustin. contra duas epist. Pelagianor. II, 7: *Vos dicitis, ex futuris operibus, quae Deus illum facturum esse praesciebat, Jacob fuisse dilectum, atque ideo contradicitis apostolo dicenti: non ex operibus; quasi non posset dicere: non ex praesentibus, sed ex futuris operibus.*

than; nur dass er als den von Gott vorhergesehenen Grund der Erwählung nicht die Werke, die erst der Beistand der Gnade den Menschen möglich machte, sondern den Glauben, den vom Menschen abhängigen Anfang der Bekehrung, bestimmte.[54] Als nun aber im pelagianischen Streite Augustinus zu der Behauptung fortschritt, nicht weil Gott voraussah, dass sie heilig und unbefleckt sein würden, sondern weil er beschlossen hatte, sie dazu zu machen, habe Gott einen Theil der Menschen in Christo auserwählt;[55] als mithin der Grund, warum nicht alle auf diese Weise erwählt, sondern viele, ja die meisten, verworfen werden, nicht mehr in die verschiedene Würdigkeit der Menschen, sondern rein in den göttlichen Willen fiel:[56] so fanden die Pelagianer in einer solchen Auswahl ein *fatum sub nomine gratiae*, und eine bei Gott undenkbare *acceptio personarum*.[57] Allein da vermöge der Erbsünde und des Antheils an der adamitischen Schuld eigentlich

---

54) Exposit. quarundam propos. ex ep. ad Rom. 60. vgl. Retractat. I, 23 u. de praedest. sanct. 3: *Non ergo elegit Deus opera cujusquam in praescientia, quae ipse daturus est, sed fidem elegit in praescientia, ut, quem sibi crediturum esse praescivit, ipsum elegerit, cui spiritum s. daret, ut bona operando etiam aeternam vitam consequeretur.* Auch Pelagius sagte im Comm. zum Römerbrief zu 9, 10: *Jacob et Esau — antequam nascerentur, fidei sunt apud Deum merito separati.*

55) De praedest. sanct. 18: *Elegit — nos Deus in Christo ante mundi constitutionem, praedestinans nos in adoptionem filiorum: non quia per nos sancti et immaculati futuri eramus, sed elegit praedestinavitque ut essemus.* 19: — *Cum ergo nos praedestinavit, opus suum praescivit; quo nos sanctos et immaculatos facit.*

56) Exegetisch war mit dieser Theorie Augustinus bei Stellen wie Röm. 9. gegen seine Gegner im Vortheil; bei weit mehreren hingegen im entschiedenen Nachtheil. So musste er 1 Tim. 2, 4. so deuten, Gott wolle Menschen von allen Ständen, Gemüthsverfassungen u. s. f., kurz Menschen aller Art, selig machen. Enchirid. 103.

57) Bei Augustin. c. duas epist. Pelag. II, 5.

alle Menschen eine verderbte und verdammenswerthe Masse geworden waren, so könnte man, meinte Augustin, Gott selbst dann keinen Vorwurf machen, wenn er sämmtliche Menschen zu Grunde gehen liefse: um so dankbarer sei es daher anzuerkennen, dass er wenigstens einige aus diesem wohlverdienten Verderben befreie.[58] Wenn er aber einmal gnädig sein will: warum — konnte man fragen — befreit er nicht lieber alle? Darum nicht, erwiederte Augustinus, damit an dem Schicksale der Verworfenen die Erwählten sehen möchten, was auch sie verdient hätten, und dass es die pure Gnade sei, der sie ihr glückliches Loos verdanken;[59] oder damit sich neben der Güte auch die Gerechtigkeit Gottes offenbare.[60] Warum aber bei gleicher Schuld von Zweien eben dieser erwählt, der andere verworfen worden sei — wer so fragt, den verweist Augustin auf die Unergründlichkeit der Gerichte Gottes und die Unerforschlichkeit seiner Wege.[61] Doch selbst in das

---

58) Augustin. de praedest. sanct. 8: *Cur autem non omnibus detur* (*donum fidei*), *fidelem movere non debet, qui credit ex uno omnes isse in condemnationem, sine dubitatione justissimam: ita ut nulla Dei esset justa reprehensio, etiamsi nullus inde liberaretur. Unde constat, magnam esse gratiam, quod plurimi liberantur* (Eine bedeutende Einschränkung dieses *plurimi* s. in der 60ten Anmerkung.)

59) Ebendas. (Fortsetzung): — *et quid sibi deberetur, in eis qui non liberantur agnoscunt: ut, qui glorietur, non in suis meritis, quae paria videt esse damnatis, sed in Domino glorietur.*

60) De civ. Dei XXI, 12: (*Dispertitur* — in Erwählte und Verworfene) *genus humanum, ut in quibusdam demonstretur, quid valeat misericors gratia, in caeteris, quid justa vindicta. Neque enim utrumque demonstraretur in omnibus, quia — si omnes a tenebris transferrentur in lucem, in nullo appareret severitas ultionis. In qua propterea multo plures quam in illa sunt, ut sic ostendatur, quid omnibus deberetur.*

61) De praedest. sanct. a. a. O: *Cur autem istum potius quam illum liberet: inscrutabilia sunt judicia ejus etc.*



tiefste Dunkel dieser finstern Theorie, gerade da, wo AUGUSTINUS unverholen ausspricht, die zu Verdammenden werden nicht als Selbstzwecke, sondern zum Nutzen der Erwählten geboren, fällt ein Strahl seiner speculativen Idee von der Nothwendigkeit mannigfaltiger Daseinsstufen im Universum herein; [62]) freilich nur um desto deutlicher zu zeigen, wie weit er mit dem abstracten kirchlichen Dualismus von Seligkeit und Verdammniss sich von jener Idee verirrt hatte.

Den Anfang des Processes, mittelst dessen die Erwählung sich verwirklicht, bezeichnet die Berufung, welche nach AUGUSTINischer Lehre eine doppelte ist: die Berufung im weiteren Sinne, welche auch an die Nichterwählten ergeht (nach Matth. 22, 14), und die Berufung im engeren Sinne, oder diejenige, welche, mit der Kraft, den Menschen zum Glauben und zur Wiedergeburt zu führen und dabei festzuhalten, nur den Erwählten zu Theil wird (diess die *secundum propositum vocati* aus Röm. 8, 28). [63]) Diese bilden eine feste von Gott vorherbestimmte Zahl [64]) (zur Ergänzung der durch den Fall eines Theils der Engel im Staate Gottes entstandenen Lücke [65])), aus welcher keiner verloren

---

[62]) C. Julian. Pel. V, 4: *Ceteri autem mortales, qui ex isto (electorum) numero non sunt, et ex eadem quidem massa, ex qua et isti, sed vasa irae facti sunt, ad utilitatem nascuntur istorum. Non enim quemquam eorum Deus temere ac fortuito creat, aut quid de illis bene operetur ignorat: cum et hoc ipso bonum operetur, quod in eis humanam creat naturam et ex eis ordinem saeculi praesentis exornat.*

[63]) C. JULIAN. V, 4; de praedest. sanct. 16.

[64]) De corrept. et grat. 13: *Qui praedestinati sunt ad regnum Dei, (eorum) ita certus est numerus, ut nec addatur ei quisquam nec minuatur.*

[65]) De civ. Dei XXII, 1: (*Deus*) *de mortali progenie merito justeque damnata tantum populum per gratiam suam colligit, ut inde suppleat et instauret partem quae lapsa est angelorum, ac sic illa dilecta et*

ren gehen kann. Keiner der Erwählten stirbt daher, wenn er auch als Kind stirbt, ungetauft,[66] und wenn von denen, welche am Leben bleiben, Manche einen noch so schlechten Lebenswandel führen, so werden sie doch vor ihrem Ende noch bekehrt, nachdem sie ihrer natürlichen Bosheit desswegen so lange überlassen worden waren, damit an ihnen offenbar würde, dass der göttlichen Gnade kein Verderben zu tief sei, um die Erwählten daraus emporzuziehen.[67] Dagegen gehören diejenigen, welche nicht bis an's Ende beharren, d. h. als Abgefallene und nicht wieder Bekehrte aus diesem Leben gehen, ihr früherer Lebenswandel mag noch so löblich, und selbst löblicher als der mancher Erwählten sein, nicht zu deren Zahl;[68] sondern Gott hat einiges Gute in ihnen gewirkt und sie unter die Erwählten gemischt, um diese während ihres irdischen Wandels in heilsamer Furcht zu erhalten.[69] Da nämlich

---

superna civitas non fraudetur suorum numero civium, quin etiam fortassis et uberiore laetetur. Vgl. Enchirid. 29.

[66]) C. Julian. V, 4.

[67]) Ebendas.: *Ex isto numero electorum — etiam qui pessimam duxerunt vitam per Dei benignitatem adducuntur ad poenitentiam, per cujus patientiam non sunt huic vitae in ipsa scelerum perpetratione subtracti, ut ostendatur in ipsis — de quam profundo malo possit Dei gratia liberare.*

[68]) De corrept. et grat. 7: *Qui vero perseveraturi non sunt, ac sic a fide christiana et conversatione lapsuri sunt, ut tales eos vitae hujus finis inveniat, procul dubio nec illo tempore, quo bene pieque vivunt, in istorum numero computandi sunt.*

[69]) Ebendas. 13: *Propter hujus utilitatem secreti, ne forte quis extollatur, sed omnes etiam qui bene currunt timeant, dum occultum est qui perveniant: propter hujus ergo utilitatem secreti credendum est quosdam de filiis perditionis, non accepto dono perseverantiae usque in finem, in fide quae per dilectionem operatur incipere vivere, et aliquamdiu fideliter ac juste vivere, et postea cadere, neque de hac vita prius quam hoc eis contingat auferri.*

abgesehen vom Lebensende, von welchem Keiner vorherwissen kann, in welcher Gemüthsverfassung es ihn überraschen wird, Erwählte und Verworfene in Absicht auf Sinn und Wandel sich oft ununterscheidbar ähnlich sehen, so kann — den Fall einer besondern Offenbarung ausgenommen — vor seinem Ende Niemand gewiss wissen, dass er zu den Erwählten gehört; weil erst am Ende sich zeigen wird, ob er das *donum perseverantiae* von Gott erhalten hat. [70]) Diese Gabe, wie sie jetzt durch die Gnade Christi den Erwählten zu Theil wird, unterscheidet sich von derjenigen, welche den ersten Menschen ertheilt war, dadurch, dass diese nur das Beharrenkönnen, wenn sie wollten, empfangen hatten, jenen hingegen das wirkliche Beharrenwollen und Beharren gegeben wird. [71]) Während also jetzt die Nichterwählten ebenso sündigen müssen, wie die Erwählten nicht anders können als glauben und sich bekehren: konnte Adam nach der einen oder nach der andern Seite sich wenden; — diess ist der einzige Punkt, wo die aus dem ganzen Augustinischen Systeme sonst vertriebene Wahlfreiheit eine Stelle findet. Aus dieser sie gleichfalls zu verbannen war Augustinus desswegen nicht veranlasst, weil er bei'm Ausbau der anthropologischen Seite seines Systems sich auf den Standpunkt der innern Erfahrung und der Reflexion über dieselbe beschränkte. Die Sünde glaubte er als eine dem sich selbst überlassenen menschlichen Willen unüberwindliche Macht erfahren zu haben, und doch kündigte sie sich dem unmittelbaren Bewusstsein als Schuld an: Beides schien ihm nicht besser erklärt und vereinigt werden zu können, als durch seine Theorie von Sündenfall und Erbsünde, wie

---

[70]) De dono persev. 22: *De vita aeterna — nemo potest esse securus, nisi consummata fuerit ista vita, quae tentatio est super terram.*

[71]) De corrept. et grat. 11 f.

er sie aus den Andeutungen der Schrift herausspann. Aus diesem Kreise von Erfahrungen und Vorstellungen ist nun auch das Meiste, was er über das Verhältniss der Gnade und Gnadenwahl zum menschlichen Willen sagt, genommen, und nur aushülfsweise beruft er sich auch auf den Begriff des absoluten göttlichen Willens, welchem nichts im Himmel und auf Erden, mithin auch der menschliche Wille nicht, zu widerstehen vermöge.[72] Hätte er diesen, und in dieser Auffassung, an die That der ersten Menschen gehalten, welche man den Sündenfall nennt: so hätte ihm klar werden müssen, dass er sich zu dieser ebenso wie zu den Handlungen der Nachkommen verhalten müsse; mithin wenn zu den letzteren, dann auch zu den ersteren schlechthin bestimmend.[73] Hiemit war dann erst die Augustinische Theorie theils in sich abgeschlossen, theils fester begründet; denn auf dem praktischen Standpunkte des unmittelbaren Selbstbewusstseins musste man sich immer wieder auf die pelagianische Seite hingezogen finden. In dem Zug und Gegenzug dieser beiden Richtungen sehen wir daher die ganze folgende Entwicklung dieser Lehre sich bewegen, deren eine den Augustinismus zu vollenden, die andere ihn aufzulösen sucht.

Um mit letzterer Richtung anzufangen, so liefen noch bei Lebzeiten Augustin's aus Gallien Nachrichten über den Anstoss ein, welchen seine Prädestinationslehre, besonders bei den Massilischen Mönchen gefun-

---

72) Z. B. de corr. et gr. 14: *Non est — dubitandum, voluntati Dei, qui in coelo et in terra omnia quaecunque vult fecit, et qui etiam illa quae futura sunt facit, humanas voluntates non posse resistere quo minus faciat ipse quae vult, quandoquidem etiam de ipsis hominum voluntatibus quod vult cum vult facit.* Vgl. Enchirid. 103.

73) Vgl. Baur, der Gegensatz des Kathol. u. Protestantismus, S. 131 ff.

den hatte. Sie beklagten sich über den lähmenden Einfluss, den diese Lehre auf den Fleiss in der Besserung und Heiligung übe,[74] und fanden es übertrieben, Gott so sehr zum Urheber alles Guten in uns zu machen, dass der menschlichen Natur nur Böses und Verkehrtes übrig bleibe.[75] Nur dann werde der Mensch sich selbst auch um seine Seligkeit Mühe geben, wenn er wisse, dass er durch eigenen Fleiss gut werden, d. h. durch den richtigen Gebrauch seiner Freiheit die Unterstützung der göttlichen Gnade sich erwerben könne.[76] Dass in Adam alle Menschen in ein Verderben gerathen seien, aus welchem sie durch eigene Kraft sich nicht zu befreien vermögen, wurde anerkannt;[77] doch so, dass der menschlichen Natur weder die *scientia*, noch die *possibilitas boni* schlechthin verloren gegangen sei; ja der nach Adams Fall eingetretene Kampf zwischen Fleisch und Geist wurde vielmehr als heilsame Veranstaltung, denn als Strafe von Seiten Gottes angesehen.[78] Doch nur zum Wollen des Guten und zur glaubigen Annahme des Evangeliums reiche die menschliche Kraft noch aus: dem Wollenden und Glaubenden aber komme die göttliche Gnade entgegen, helfe ihm zum Vollbringen, und führe ihn zur Seligkeit.[79] So war einerseits gegen Pelagius

---

[74]) Epist. Prosperi ad Augustin. (unter Augustin's Briefen ep. 225) 3.

[75]) Joh. Cassian, Collat. XIII, 12.

[76]) Ep. Prosper. 6.

[77]) Epist. Hilarii ad Augustin. (ep. 226) 2: *Consentiunt, omnem hominem in Adam periisse, nec inde quemquam posse proprio arbitrio liberari.*

[78]) Cassian. Coll. IV. 7. XIII, 12.

[79]) Epist. Hilar. 2: *Sed id conveniens asserunt veritati, — ut, cum prostratis et nunquam suis viribus surrecturis annunciatur obtinendae salutis occasio, eo merito, quo voluerint et crediderint a suo*

die Unzulänglichkeit des menschlichen Willens zu irgend einer guten That eingeräumt; ja der Beitrag des freien Willens zum Werke der Wiederherstellung des Menschen wurde auf den blofsen, für sich unwirksamen Wunsch — wie des Kranken gesund zu werden, womit ohne Arzt und Arznei noch nichts gethan ist — herabgesetzt: andererseits aber war im Gegensatze zu Augustinus das Verhältniss zwischen Gnade und Freiheit dahin umgekehrt, dass nicht jener, sondern dieser die Initiative zukommen sollte.[80] Doch wie eine vermittelnde Ansicht dieser Art ihrer Natur nach schwankend ist, so wird der erste Anstoss zum Guten auch wieder von der göttlichen Gnade abgeleitet; nur dass es auch so (Ausnahmen wie bei Paulus abgerechnet, der *ad viam salutis velut invitus videtur attractus*) dem Menschen frei stehe, die dargebotene Gnade anzunehmen oder zurückzuweisen.[81] Obwohl man also unter Semipelagianismus in der dogmatischen Sprache diejenige Ansicht zu verstehen pflegt, nach welcher der Mensch seine Besserung zwar aus sich anfangen,

---

morbo se posse sanari, et ipsius fidei augmentum et totius sanitatis suae consequantur effectum. Ceterum ad nullum opus vel incipiendum, nedum perficiendum, quemquam sibi sufficere posse consentiunt: neque enim alicui operi curationis eorum annumerandum putant, exterrita et supplici voluntati unumquemque aegrotum velle sanari. — Nec negari gratiam, si praecedere dicatur talis voluntas, quae tantum medicum quaerat, non autem quidquam ipsa jam valeat.

80) Epist. Prosp. 6: *Sic cum — duo sint, quae humanam operentur salutem, Dei scilicet gratia et hominis obedientia: priorem volunt obedientiam esse quam gratiam, ut initium salutis ex eo qui salvatur, non ex eo credendum sit stare qui salvat, et voluntas hominis divinae gratiae sibi pariat opem, non gratia sibi humanam subjiciat voluntatem.*

81) Cassian. Collat. XIII, 3: *Non solum actuum, verum etiam cogitationum bonarum ex Deo est principium, qui nobis et initia sanctae voluntatis inspirat, et virtutem atque opportunitatem eorum quae recte cupimus tribuit peragendi.* 12: *Manet in homine semper liberum arbitrium, quod gratiam Dei possit vel negligere vel amare.* Vgl. III, 8.

aber ohne den Beistand der göttlichen Gnade nicht vollenden kann: so haben doch die historischen Urheber desselben von denjenigen Fällen, wo Gott den in uns glimmenden Funken des Guten nur anfacht, auch solche unterschieden, wo er denselben, wie sie sich ausdrücken, unsern Kieselherzen erst entlockt.[82]) Da es indess auch so auf unsern freien Willen ankam, ihn zu nähren oder zu ersticken, so war jedenfalls die Vorherbestimmung durch das göttliche Vorherwissen bedingt, oder sie war der Vorsatz Gottes, diejenigen zu unterstützen und zu beseligen, deren Glauben er vorhersah. Gott an seinem Theile hat allen Menschen die Seligkeit zugedacht; dass nicht alle sie erlangen, liegt an dem Unglauben und Ungehorsam mancher Menschen, und lediglich die Voraussicht eines solchen Verhaltens ist auch der Grund, warum Gott sowohl einzelne Christenkinder ungetauft sterben lässt, als auch ganzen Völkern das Evangelium vorenthält.[83])

Doch auch die entgegengesetzte Richtung, welche freilich auf dem Standpunkte des unmittelbaren Bewusstseins, auf welchem sie sich mit Augustinus hielt, nur als eine, obwohl consequente, Verzerrung der Augustinischen Lehre erscheinen konnte, musste er selbst noch hervortreten sehen. In einem africanischen Kloster kam die Ansicht auf, wenn im Werke der Bekehrung Gott Alles thun müsse, der Mensch aber nichts thun könne, so sei Vorschrift und Ermahnung nützlos, Bestrafung des Fehlenden selbst ungerecht, und es bleibe

---

82) Cassian. Coll. XIII. 7.

83) Epist. Hilar. 4: *Caeterum — praedestinationem — ad id valere contendunt, ut eos praescierit — vel proposuerit eligere, qui fuerant credituri.* Vgl. 3. Epist. Prosp. 6: *Itaque quantum ad Deum pertinet, omnibus paratam vitam aeternam etc.* Vgl. ebendas. 5. Cassian. a. a. O.: *Ergo quicunque pereunt, contra illius pereunt voluntatem.*

nichts als höchstens Fürbitte für einen solchen übrig.[84]) Ging diese Folgerung davon aus, dass AUGUSTIN die Freiheit in Erwählten wie Verworfenen gleichmässig vernichtet hatte: so knüpfte sich eine andere an seine Lehre von den Verworfenen insbesondere. Schon AUGUSTIN, ob er gleich von Vorherbestimmung lieber nur in Beziehung auf die Erwählten redete, hatte doch neben den *praedestinatis* oder *electis ad vitam aeternam* auch von *praedestinatis ad interitum* oder *ad damnationem* gesprochen;[85]) allein während er bei den ersteren die Vorherbestimmung als die Ursache von beiden, der Beseligung nicht nur, sondern auch der sie bedingenden Wiedergeburt und Heiligung, betrachtete, dachte er bei den letzteren die Verdammniss zwar von Gott vorherbestimmt, doch nur in Folge der (wie oben bemerkt) nicht von ihm vorherbestimmten Sünde Adams und des menschlichen Geschlechts: die *reprobatio* mithin war ihm *praedestinatio* nicht *ad peccatum*, sondern nur *ad supplicium*. Nun wurde aber zeitig, sei es von einer Secte von Anhängern AUGUSTIN's oder von Gegnern desselben, jene Ungleichheit dahin ausgeglichen, dass man seine Theorie auf eine Vorherbestimmung wie einerseits zur Heiligkeit und Seligkeit, so andrerseits nicht blos zur Strafe, sondern auch zur Sünde deutete.[86]) — Von dieser Spitze ging die Lehre GOTTSCHALK's von einer *gemina praedestinatio* auf den Standpunkt des AUGUSTINUS

---

84) S. unter AUGUSTIN's Briefen ep. 214 — 216; ferner Retractat. II, 67, und die gegen diese Meinung gerichteten Schriften de gratia et libero arbitrio und de correptione et gratia.

85) De pecc. mer. et remiss. II, 17; de anima et ejus orig. IV, 11; de perfect. justit. hom. 13. Womit die in der Benedictiner Ausg. zu der letzteren Stelle angeführte Erklärung des FULGENTIUS zu vergleichen ist.

86) S. die Stellen aus der Schrift Praedestinatus, welche von CÖLLN zu MÜNSCHER I. S. 415 f. anführt.

zurück;[87]) aber sie erschien der Kirche ihrer Zeit hyperaugustinisch, weil diese unter Augustinischen Formeln auf die Bahn des Semipelagianismus, oder wenigstens der voraugustinischen Lehrweise gerathen war.

In der Periode der Scholastik wurde der Augustinismus durch Thomas von Aquino seiner philosophischen Vollendung entgegengeführt: während Duns Scotus und die meisten späteren Lehrer fortfuhren, ihn durch semipelagianische Zusätze zu mildern. Thomas unterscheidet eine übernatürliche Bestimmung des Menschen von seiner natürlichen, und in Bezug auf die Art ihrer Erreichung den Zustand der unverdorbenen Natur von dem der verdorbenen. Das *bonum suae naturae proportionatum* muss im *status naturae integrae* dem Menschen durch deren eigene Kräfte erreichbar gewesen sein; während er zu dem *finis proportionem naturae creatae excedens*, dem ewigen Leben und der Anschauung Gottes, nur durch eine übernatürliche Ursache, und zwar näher durch Gott selbst, der dieses Ziel ist, gefördert werden konnte.[88]) Im *status naturae corruptae* hingegen bleibt nicht nur in Bezug auf die Erreichung des übernatürlichen Guts das Bedürfniss göttlicher Hülfe: sondern auch das *bonum sibi connaturale* kann er, sich selbst überlassen, nur theilweise üben; um es vollständig zu können, bedarf er göttlicher Heilung und Wiederherstellung seiner Natur. Dieses natürliche Gute besteht nach Thomas darin, dass der Mensch die natürlichen Güter in richtigem Verhältniss, und in und über alle hinaus Gott als das Princip derselben liebe:[89]) wogegen

---

87) Er lehrte, wie sein Gegner Hincmar selbst zugesteht, nur: *praedestinavit Deus reprobos ad interitum, non ad peccatum.* Giessler K. G. II, 1, S. 102.

88) Thomas, Summa, I, 23, 1. II, a, 109, 2. 6.

89) Von welchem durch die natürlichen Kräfte möglichen *dili-*

er jetzt mit seiner Liebe innerhalb der particulären natürlichen Güter stecken bleibt, ohne sie auf das höchste Gut zu beziehen.[90] Doch auch abgesehen von diesen Unterschieden des natürlichen und des übernatürlichen Gutes auf der einen, und der verdorbenen und unverdorbenen Natur auf der andern Seite bedurfte und bedarf nach THOMAS der Mensch in beiden Zuständen und zur Erlangung beider Arten von Gütern der Hülfe Gottes, sofern dieser als das *primum movens* ihn dazu in Bewegung setzen muss.[91] — Während also bei AUGUSTINUS die Lehre von der Gnade ganz an der theologischen Vorstellung von der Sünde hängt, sofern in Folge von dieser erst ein Verhältniss zwischen gött-

---

gere Deum super omnia THOMAS eine höhere, nur durch die Gnade zu bewirkende Liebe Gottes, sofern er das Object der ewigen Seligkeit ist, unterscheidet. II. a, 109, 3.

[90]) Dass in der Beschäftigung mit diesen particulären Gütern, wenn man von dem Mangel jener höheren Beziehung derselben absieht, der Mensch noch jetzt manches particuläre Gute thun könne, drückt THOMAS nach dem Pseudoaugustinischen Hypomnesticon fast ganz wie später unsere Reformatoren und Symbole aus. A. a. O., 2: *Quia tamen natura humana per peccatum non est totaliter corrupta, ut scilicet toto bono naturae privetur, potest quidem etiam in statu naturae corruptae per virtutem suae naturae aliquid bonum particulare agere, sicut aedificare domos, plantare vineas* (5: *bibere, manducare, habere amicum*) *et alia hujusmodi.*

[91]) A. a. O.: *Sic igitur virtute gratuita superaddita virtuti naturae indiget homo in statu naturae integrae quantum ad unum, i. e. operandum et volendum bonum supernaturale. Sed in statu naturae corruptae quantum ad duo, sc. ut sanetur, et ulterius ut bonum supernaturalis virtutis operetur. — Ulterius autem in utroque statu indiget homo auxilio divino, ut ab ipso moveatur ad bene agendum.* Denn (109, 1) *omnes motus, tam corporales quam spirituales, reducuntur in primum movens simpliciter q. e. Deus*, und zwar so, dass (109, 9) *nulla res creata potest in quemcunque actum prodire nisi virtute motionis divinae.* Aehnliches auch schon bei ALBERTUS M., S. CRAMER, fortges. Bossuet, VII, S. 635.

licher und menschlicher Thätigkeit eingetreten sein soll, wie es durch die göttliche Allmacht an sich noch nicht gesetzt war: sehen wir bei Thomas diese letztere, in den philosophischen Begriff des πρῶτον κινοῦν verwandelt, vorantreten: der wesentliche Grund, warum der Mensch nur durch Gott zum Guten bewegt werden kann, liegt jenseits der Sünde im Begriffe des Verhältnisses zwischen endlicher und absoluter Causalität, welches durch den Sündenfall nur eine unwesentliche Modification erfahren hat; von dieser abgesehen fällt die Lehre von der Gnade mit der von der göttlichen Erhaltung und Mitwirkung zusammen.

Näher theilt Gott nach Thomas allen Wesen je nach ihrer Bestimmung nicht blos entsprechende Bewegungen, sondern auch die Vermögen zu denselben mit, so dass die Bewegungen, welche Gott in ihnen wirkt, ihnen selbst natürlich und leicht werden, und obwohl letztlich von Gott als ihrer *causa prima* herstammend, doch zunächst von den Geschöpfen als ihren *causis secundis* ausgehen.[92] Sonst nun zwar wird das Vermögen den einzelnen Acten vorhergehend gedacht; nachdem jedoch dem Menschen im Sündenfalle das ihm übernatürlich mitgetheilt gewesene Vermögen des übernatürlichen Guten ganz, das ihm anerschaffene Vermögen zum natürlichen Guten aber theilweise verloren gegangen, so nimmt Gott bei seiner Wiederherstellung den umgekehrten Gang, dass er zunächst nur einzelne Acte der natürlichen sowohl als der übernatürlichen Güte in ihm wirkt, und erst dem auf diese Weise vorbereiteten seine Gnade als bleibendes Vermögen, als *habitus infusus*, gleichsam einverleibt. Hiemit erledigt Thomas zugleich die Frage, ob der Mensch sich auf die Gnade vorbereiten könne und müsse, dahin: allerdings

[92]) Summa, II, a, 110, 2.

müsse der Ertheilung der *gratia habitualis* eine Vorbereitung vorangehen; diese aber bestehe nur in den einzelnen Gnadenwirkungen, welche Gott jenem Geschenke voranschicke, [93]) so dass der Mensch nur insofern sich auf die göttliche Gnade vorbereiten könne, als er von Gott dazu vorbereitet werde. [94])

Daran schliessen sich dann die weiteren scholastischen Eintheilungen der Gnade: in *gratia gratum faciens*, d. h. *per quam ipse homo Deo conjungitur*, und *gratia gratis data*, vermöge welcher der durch die erstere Gerechtfertigte nun auch Andere zu Gott zurückführen hilft. [95]) Die erstere zerfällt wieder in *gratia operans*, sofern Gott das Gemüth des Menschen zu dem inneren Acte des Wollens bewegt, und *cooperans*, sofern er dem von ihm erregten Wollen nun ferner zur Ausführung behülflich ist; [96]) ferner in *gratia praeveniens* und *subsequens*, — eine ganz relative Eintheilung, indem von den fünf *effectus* der Gnade z. B. der zweite in Rücksicht auf den ersten zur *gratia subsequens*, in Bezug auf den dritten aber zur *praeveniens* gehört. [97]). Damit hängt auch die scholastische Unterscheidung zwischen *meritum congrui* und *condigni* zusammen. Nach der Seite ihres Ursprungs aus dem freien Willen des Menschen sind seine guten Werke, wie sein Wille selbst, unvollkommen, und stehen zum ewigen Leben

---

93) Thomas, a. a. O. 112, 2.

94) Ebendas. 3: *Praeparatio hominis ad gratiam est a Deo sicut a movente, a libero autem arbitrio sicut a moto;* oder (4) *non est hominis, nisi in quantum liberum arbitrium ejus praeparatur a Deo.*

95) Ders. ebendas. 111, 1. Vgl. auch Cramer, a. a. O. S. 638 ff. Ueber eine andere Fassung der gr. gratis data bei Alexander Hales. u. Bonaventura, s. Hase, Dogm., S. 367 f.

96) Petr. Lombard. l. II. Sentent. 26, A; Thomas a. a. O. 2.

97) Thomas a. a. O. 3. Art. 4 wird sofort die gr. gratis data aus 1 Kor. 12 weiter eingetheilt.

in einem gar zu ungleichen Verhältniss, um dasselbe im strengen Sinne vollkommener Angemessenheit verdienen zu können; wohl aber findet eine gewisse Schicklichkeit statt, dass Gott sie damit belohne. Sieht man hingegen darauf, dass der letzte Grund unserer guten Werke in Gott selbst liegt, der unsern Willen dazu in Bewegung setzt, so ist diese göttliche Wirksamkeit mit dem ewigen Leben gleichen Werthes, und insofern verdienen unsre Werke das ewige Leben nach Würdigkeit; freilich nur im Sinne des Augustinischen: [98]) *Dona sua coronat Deus, non merita tua.* [99])

Während nun aber Thomas jedes gute Werk sowohl vom menschlichen Willen als von göttlicher Mitwirkung herleitete, mithin ein und dasselbe Werk in ersterer Hinsicht *de congruo*, in letzterer *de condigno* verdienen liefs: trennten Andere Beides so, dass sie annahmen, wie der Mensch vermöge der Mitwirkung der göttlichen Gnade die ewige Herrlichkeit *de condigno* verdienen könne, so müsse er vorher durch rechten Gebrauch seiner natürlichen Kräfte, d. h. dadurch, dass er seinem freien Willen gute Handlungen gleichsam entlocke oder abdringe (*actus eliciti*), jene Mitwirkung verdienen, oder sich selbst auf die Gnade vorbereiten; [100]) wie denn auch sofort im Werke der Wiedergeburt der menschliche Wille mit der Gnade in der Art zusammenwirke, dass

---

98) Thomas a. a. O. 114, 3.

99) De grat. et lib. arbitr. 6.

100) Alex. Hales. Summa II, 96, 1 (bei Hase, Dogm. S. 367): *Sicut noluit dare* [*Deus*] *gloriam homini, quin praecederet in homine quodammodo meritum condigni per usum gratiae —: sic noluit dare gratiam nisi praeambulo merito congrui per bonum usum naturae —. Deus enim secundum legem communem requirit aliquam praeparationem et dispositionem ex parte nostra ad hoc quod infundat alicui gratiam.* Duns Scotus in II. Sentent. dist. 28. q. unic. Vgl. auch Melanchthon, Apol. II, 17.

es ihm frei stehe, sie entweder anzunehmen, oder zurückzuweisen. [101]) Letztere synergistische Bestimmung hielt die katholische Kirche auch auf der Tridentiner Synode fest; wogegen die erstere, wenigstens in ihrer allzupelagianischen Fassung, verworfen wurde: erst nachdem durch die *gratia praeveniens* der Mensch wieder in die rechte Gemüthsverfassung versetzt worden, könne, aber dann auch mit einem Rechte, das die Synode durch ein Anathema schützen zu müssen glaubte, von Verdiensten desselben die Rede sein. [102])

In der Prädestinationslehre dachte auch Thomas, wie Augustin, Gott nur in Bezug auf die Erwählten als die wirkende Ursache ihrer Heiligung sowohl als Beseligung: dagegen sollte er für die Verworfenen nur ihre gerechte Verdammniss auf wirksame Weise vorherbestimmt, ihre in Adams Fall mitgesetzte Bosheit aber blos vorhergewusst und zugelassen haben; [103]) wobei Thomas gleichfalls wie Augustin, und ebenso unangemessen der abstracten Scheidung zwischen Seligkeit und Verdammniss, seine Idee von der Nothwendigkeit mannigfaltiger Lebensstufen im Universum anklingen lässt. [104])

---

[101]) Bonaventura, breviloq. V, 3; Duns Scotus a. a. O. (bei Hase, S. 368).

[102]) Trid. Syn. Sess. 6, can. 3: *Si quis dixerit, sine praeveniente spiritus s. inspiratione atque ejus adjutorio hominem credere, sperare, diligere, aut poenitere posse sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur, anathema sit.* Can. 4: *Si quis dix., liberum hominis arbitrium, a Deo motum et excitatum, nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac praeparet, neque posse dissentire, si velit, sed veluti inanime quoddam nihil omnino agere mereque passive se habere, anath. sit.*

[103]) Thomas, I, 23, 3. Vgl. auch Trid. Syn. Sess. 6. can. 17.

[104]) A. a. O. 5. Besser passt jene Idee zur Begründung der verschiedenen Grade, in welchen den Erwählten die Gnade zu Theil wird, Thomas II, a, 112, 4.

Mit Schrecken des Leichtsinns inne geworden, mit welchem die kirchliche Praxis dem Menschen über seine Sünden hinweghalf, waren die Reformatoren in das tiefste Gefühl der verdammenswerthen Verdorbenheit der menschlichen Natur und der Fruchtlosigkeit aller menschlichen Bemühungen gegen dieselbe versunken. Dass im Menschen nach dem Fall überall nichts Gutes geblieben sei, diess sprach Luther wie Calvin in einer Form aus, [105]) von welcher später Flacius den Anlass zu seiner Behauptung nehmen konnte, dass die Erbsünde dermalen die Substanz der menschlichen Natur ausmache, welche der Teufel verwandelt, und an die Stelle des göttlichen Ebenbildes in ihr sein eigenes gesetzt habe. [106]) Sofern den Reformatoren die Erbsünde nicht blos, wie den katholischen Lehrern, in der durch die Wegnahme des *frenum supernaturale* veranlassten Unbotmäfsigkeit der niederen Kräfte des Menschen gegen die höheren, sondern in einer totalen Verderbnifs dieser höhern Kräfte selbst, in Verfinsterung des Verstandes und Verkehrung des Willens bestand: [107]) so folgte von selbst, dass der Mensch zum Werke seiner Erneuerung lediglich nichts beizutragen, sondern

[105]) Artic. Smalcald. III, 3, 36: Die ächte Busse *non — disputat, utrum sit peccatum vel non peccatum: sed totum prosternit, et affirmat, universum et merum esse peccatum quoad nos, et nihil esse in nobis, quod non sit peccatum sive reum.* Calvin. instit. II, 1, 8 f.

[106]) S. Planck, Gesch. des prot. Lehrbegriffs, IV, S. 610 f. V, 1, S. 288 ff.

[107]) Calvin. a. a. O. 9: *Dixi cunctas animae partes a peccato fuisse obsessas, ex quo a fonte justitiae descivit Adam. Neque enim appetitus tantum inferior illum illexit, sed arcem ipsam mentis occupavit nefanda impietas et ad cor intimum penetravit superbia: ut frigidum sit ac stultum, corruptelam quae inde manavit ad sensuales tantum — motus restringere etc. Unde sequitur, partem illam in qua maxime refulget animae praestantia, — non modo vulneratam esse, sed ita corruptam, ut non modo sanari, sed novam prope naturam induere opus habeat.* Vgl. Apol. Conf. Aug. I, 7 ff.

den Einwirkungen des heiligen Geistes [108]) sich ganz leidend hinzugeben hatte. In Sachen des bürgerlichen Verkehres zwar und der äufseren Ehrbarkeit, lehrte man, habe der Mensch noch einige Freiheit behalten, den in dieser Sphäre geltenden Gesetzen gemäfs zu handeln oder nicht; aber in geistlichen Dingen, in Rücksicht auf das innere Verhältnifs seiner Gemüthsverfassung und seines Thuns zu Gott sei er durchaus unfrei, d. h. unfähig geworden, eine wahrhaft gute Regung, oder eine nicht blos ihrer Erscheinung, sondern auch ihrer Triebfeder nach gute Handlung durch sich allein hervorzubringen. [109]) Daher die Lutherische Vergleichung des unwiedergeborenen Menschen mit einem Stein, Klotz, oder der berühmten Salzsäule: so wenig sei der natürliche Mensch zur Erlangung der Seligkeit einer selbstständigen Bewegung fähig. [110]) Wollten den hiemit in ein blofses Vermögen zum Bösen verwandelten Willen Manche doch insofern noch einen freien nennen, als er ja das Böse mit Lust und Liebe vollbringe: [111])

---

[108]) Der heilige Geist war es nämlich, welchem, unter der oben I, S. 458. Anmerk, 112. angegebenen Bestimmung, diese Einwirkung beigelegt wurde. Quenst. III, p. 1: *Omnes tres personae deitatis in salutis humanae procuratione occupatae sunt. Pater lapsos diligit; filius dilectos redimit; sp. s. redemtos vocat et instruit.* Diese Function des heiligen Geistes hiess *gratia sp. sancti applicatrix, qua parte a Christo mediatore salus credentibus applicatur.* Ebendas.

[109]) Conf. Aug. I, 18, 1 ff.: *De libero arbitrio docent, quod humana voluntas habeat aliquam libertatem ad efficiendam civilem justitiam et diligendas res rationi subjectas. Sed non habet vim, sine sp. s. efficiendae justitiae spiritualis, — sed haec fit in corde, cum per verbum sp. sanctus concipitur.* Hierauf nach Pseudoaugustin und Thomas die Beispiele, dass es in jener niederen Sphäre dem Menschen frei stehe, Gutes zu wählen, wie *velle laborare in agro,* oder Böses, wie *velle homicidium.* Das theoretische Seitenstück hiezu haben wir oben, Band I, S. 411 ff. gehabt.

[110]) Luther zu Ps. 90. s. Planck, a. a. O. IV, S. 565.

[111]) Nach Augustin, s. o. S. 45. Anm. 35.

so verschmähte CALVIN mit Recht diesen leeren Titel; [112] ob er gleich die innere Nöthigung zum Bösen, welcher der menschliche Wille unterliege, von äufserem Zwange wohl zu unterscheiden wusste. [113] So warf man sich unbedingt der göttlichen Gnade in die Arme, in der Meinung, was der Mensch sich selbst an Vermögen zum Guten beilege, das sei Gott und Christo abgebrochen. [114]

Mit diesen Augustinischen Prämissen war man aber auch der unmittelbaren Folge aus denselben, der Lehre von einer unbedingten Erwählung, anheimgefallen. Bekanntlich hat die reformirte Kirche nach CALVIN's Vorgang diese Lehre sich wirklich angeeignet: doch bebten auch die deutschen Reformatoren von Anfang an so wenig vor derselben zurück, dass sie sogar noch über die von AUGUSTIN ihr gesteckten Gränzen hinausrannten. Da sie nämlich nicht bei dem unmittelbaren Bewusstsein der Sünde und ihrer

---

112) CALVIN. II, 2, 7: *Liberi ergo arbitrii hoc modo dicetur homo, non quia liberam habet boni aeque ac mali electionem, sed quia male voluntate agit, non coactione. Optime id quidem; sed quorsum attinebat, rem tantulam adeo superbo titulo insignire? Egregia vero libertas, si homo quidem non cogitur ad serviendum peccato: si tamen est* ἐθελόδουλος, *ut vincta teneatur peccati compedibus ejus voluntas!*

113) Ebendas., u. 3, 5.

114) LUTHER de servo arbitr. (Opp. et Witeb. II) p. 482: *Admonitos velim liberi arbitrii tutores, ut sciant, se esse abnegatores Christi —. Nam si meo studio gratiam Dei obtineo, quid opus est Christi gratia?* 434: *Humiliari penitus non potest homo, donec sciat, prorsus extra suas vires, studia, voluntatem omnino ex alterius arbitrio suam pendere salutem. Siquidem, quam diu persuasus fuerit, se vel tantulum posse pro salute sua, manet in fiducia sua, nec de se penitus desperat, ideo non humiliatur coram Deo.* CALVIN, III, 12, 6: *Quae autem humiliandi nostri ratio, nisi ut toti inopes ac vacui Dei misericordiae locum demus? Non enim humilitatem voco, si quid nobis residuum esse putamus.*

Gewalt über den Menschen stehen blieben, sondern nach einigen Winken Augustin's und dem Vorgange des Thomas zum Begriffe des göttlichen Wesens und Wirkens hinaufstiegen: so war ihnen nicht blos in Folge des Sündenfalls der menschliche Wille unfrei geworden, sondern in seinem Verhältniss zur göttlichen Allmacht und der mit ihr identischen Allwissenheit war er an sich schon keiner andern Bewegung fähig, als die Gott in ihm wirkte.[115] Doch würde man sehr irren, wenn man hieraus auf einen philosophischen Grund der Neigung Luther's und Melanchthon's zur Prädestinationslehre schliessen wollte. Der Begriff der göttlichen Allmacht, von dem sie ausgehen, ist schon an sich kein philosophischer, und ihre Art ihn zu fassen und Folgerungen aus demselben zu ziehen zeigt, dass er es wenigstens in ihnen nicht war. Es war vielmehr ein fanatisch gewordenes Abhängigkeitsgefühl, ein ascetischer Drang, die schlechthinige Unterwürfigkeit gegen Gott durch Zertretung der Vernunft und Verhöhnung des Gefühls zu bethätigen. Der in den Banden der alleinseligmachenden Kirche tödtlich er-

---

115) Luther a. a. O.: *Concessa praescientia et omnipotentia, sequitur naturaliter irrefragabili consequentia, nos per nos ipsos non esse factos, nec vivere nec agere quidquam, sed per illius omnipotentiam. Cum autem tales nos ille ante praescierit futuros, talesque nunc faciat, moveat et gubernet: quid potest fingi, quaeso, quod in nobis liberum sit aliter et aliter fieri, quam ille praescierit aut nunc agat? Pugnat itaque ex diametro praescientia* [sofern nämlich Gott *nihil praescit contingenter, sed omnia infallibili voluntate et praevidet et proponit et facit*] *et omnipotentia Dei cum nostro libero arbitrio.* Melanchthon ll. th. de lib. arbitr. (der ersten Ausg.): *Quandoquidem omnia, quae eveniunt, necessario juxta divinam praedestinationem eveniunt, nulla est voluntatis nostrae libertas. — Omnia necessario evenire scripturae docent. Voluntati nostrae per praedestinationis necessitatem omnem libertatem adimit scriptura.*

krankte Geist fühlte einen grässlichen Reiz, sich an seinen edelsten Theilen wehe zu thun und zu verstümmeln. Ich weiss wohl, sagt LUTHER, was so hoch ärgert und woran sich stösst die gemeine menschliche Vernunft, nämlich daran, dass Gott also mit Willen und blos aus seinem Willen die Menschen verlässt und verstockt, gleich als habe er Lust an ihrem ewigen Verderben, ewiger solcher Qual und Pein der armen elenden Menschen; da er doch so hoch und reich lässet rühmen seine Güte, Gnade und Barmherzigkeit. Das dünket der Vernunft eine grausame und unrechte Sache zu sein, und haben sich daran gestossen so grosse Leute allezeit. Und wer wollte sich nicht daran stossen? Ich muss selbst bekennen, dass mir die Gedanken hart vor den Kopf gestossen haben, bis schier auf das tiefste Verzagen und Verzweifeln, ehe ich lernte und erkannte, wie nützlich das Verzagen ist, und wie nahe dahinter liegt die Gnade.[116] Ja während LUTHER sonst die Geheimnisse des christlichen Glaubens nur mit der unwiedergeborenen Vernunft, oder dem Lichte der Natur in Widerspruch dachte,[117] sollte dieses Geheimniss selbst noch dem Lichte der Gnade unbegreiflich und Aufklärung über dasselbe erst von dem Lichte der Herrlichkeit in jenem Leben zu erwarten sein. Es war nur um so göttlicher, je mehr es allem Menschensinne zuwider war. Ebenso erschien Gott um so gewaltiger, wenn er allen unter Menschen gültigen Rücksichten der Billigkeit Hohn sprechen durfte. Wenn Gott zu denjenigen, in welchen er (der Voraussetzung zufolge) den Gehorsam nicht zu wirken beschlossen hat, in der Schrift sagt: Thut das, und ihr

---

[116]) A. a. O., s. bei PLANCK, Geschichte des prot. Lehrbegriffs, II, S. 125 f.

[117]) Oben, Band I, S. 314.

werdet leben: so ist diess nach LUTHER's ausdrücklicher Erklärung blosser Spott von Seiten Gottes, und hiess nur so viel: Versuchet es einmal, ihr werdet bald finden, dass es nicht geht! Und wie erhaben vollends, wenn sich zeigen liess, dass Gott sich in der Offenbarung dem Menschen eigentlich nicht geoffenbart, vielmehr sich vorbehalten habe, an sich nicht blos mehr, sondern wohl gar das Widerspiel von dem zu sein und zu wollen, was er in der Offenbarung ausgesprochen! Wirklich war LUTHER der Meinung, Gott wolle zwar nach seinem in der Schrift uns geoffenbarten Willen, dass alle Menschen selig werden sollen, aber nach seinem verborgenen unerforschlichen Willen wolle er es nicht. Man müsse nämlich ganz anders reden von Gott und dem Willen Gottes, den er uns habe predigen lassen, denn von dem Willen Gottes, den er uns nicht geoffenbart habe.[118])

Immerhin jedoch war nicht nur MELANCHTHON's, sondern auch LUTHER's Sinn noch zu menschlich, um eine so empörende Theorie in die Länge festhalten zu können. Zumal er ja bald genug an seiner Abendmahlslehre ein praktisch unverfängliches Geheimniss erhielt, mit dem er doch seine theoretische Vernunft hinlänglich kasteien konnte. Daher nach Ablauf des Streites mit ERASMUS sein Stillschweigen von der unbedingten Prädestination. Während aber LUTHER dabei fortfuhr, die schlechthinige Unfähigkeit der menschlichen Natur zum Guten mit den stärksten Farben zu malen: gab der methodischer denkende MELANCHTHON mit dem Schlusssatze auch die Prämisse auf, und wurde in den späteren Ausgaben seiner *Loci* der Lehrer des sogenannten Synergismus. Da Gott das Heil aller Menschen zu

---

[118]) Bei PLANCK, a. a. O. S. 119 ff.

wollen versichert, und in ihm nicht zwei sich entgegengesetzte Willen sein können, so muss im Menschen ein Grund des Unterschiedes liegen, dass ein Saul verworfen, ein David aber angenommen wird: d. h. es muss eine verschiedene Thätigkeit in beiden sein. Nicht als ob der menschliche Wille die Fähigkeit besässe, das Gute aus sich anzufangen, oder auch nur dem ihm äusserlich gebotenen Worte Gottes aus eigener Kraft beizustimmen: aber wenn mit dem äussern Worte die göttliche Gnade auch innerlich auf ihn wirkt, so kann er sie entweder annehmen oder zurückweisen; und eben dieses Vermögen, sich an die Gnade entweder anzuschliessen oder nicht, ist der Wille im gefallenen Menschen.[119] Dass zur Wiederherstellung des Menschen dessen Wille rein nichts thue, sondern wie ein Stein oder Klotz sich verhalte, diess nennt Melanchthon jetzt einen manichäischen Irrthum, und zählt im Werke der Wiedergeburt drei zusammenwirkende Ursachen: das Wort Gottes, den heil. Geist, der mittelst desselben wirkt, und den menschlichen Willen, welcher dieser Wirksamkeit sich hingibt, der er auch widerstehen könnte.[120] Einzig in diesem verschiedenen Verhalten des Willens zu der auf ihn wirkenden Gnade hatte nach Melanchthon auch die Erwählung oder Verwerfung ihren Grund. Bekannt ist es nun aber, welche gewaltige Anfeindung diese Melanchthonische Lehrweise, als Abweichung von der

---

[119]) Loci theol. de lib. arbitr. p. 92 f. (der Basler Ausg. v. 1561). Hier billigt Melanchthon die ältere (auch von Erasmus aufgestellte) Definition des freien Willens als *facultas applicandi se ad gratiam.*

[120]) Melanchthon, a. a. O. p. 90: *Concurrunt tres causae bonae actionis: verbum Dei, spiritus sanctus, et humana voluntas, assentiens nec repugnans verbo Dei. Posset enim excutere, ut excutit Saul sua sponte.*

Lutherischen Orthodoxie, in der deutschprotestantischen Kirche erfuhr. Allein zwischen ihr und der strengen Prädestinationslehre ist kein Mittelweg: und so musste man, scheint es, zu dieser sich ein Herz fassen, wie sie so eben in aller nur wünschbaren Strenge und Vollständigkeit durch Calvin aufgestellt worden war.

Was Luther'n als vorübergehende Stimmung zur Annahme dieser Lehre bestimmt hatte, war bei Calvin stehende Temperamentseigenschaft, und damit verband sich in ihm die Gabe des consequenten wissenschaftlichen Denkens, das nicht geneigt war, um eines Anstosses willen auf halbem Wege stehen zu bleiben oder seitab zu weichen. Insofern spottet Calvin mit Recht der Halbheit derjenigen, welche zwar von Erwählung, nicht aber von Verwerfung, reden wollen; da doch die eine nur im Gegensatz gegen die andere einen Sinn habe.[121]) Hiebei scheint sich Calvin zunächst nur auf den Augustinischen Standpunkt stellen zu wollen: die Verdammniss der Verworfenen sei eine verdiente, sofern sie alle durch Adams Sünde verdorben seien; auf das Heil, das Gott um Christi willen Einigen gewähre, haben die Uebrigen keinen Rechtsanspruch, da er es auch denen, welchen er es gewährt, auf keine Weise schuldig sei:[122]) allein schon die vorangestellte Begriffsbestim-

---

[121]) Calvin. Institut. III, 23, 1: *Multi — ac si invidiam a Deo repellere vellent, electionem ita fatentur, ut negent quemquam reprobari: sed inscite nimis et pueriliter; quando ipsa electio, nisi reprobationi opposita, non staret. Dicitur segregare Deus quos adoptat in salutem — —: quos ergo — praeterit, reprobat.*

[122]) Calvin a. a. O. 23, 3. 10. Eine untergeordnete Abweichung sowohl Calvin's als der Lutherischen Lehrweise von der Augustinischen, welche auch die der Scholastiker und der katholischen Kirche geworden war, besteht darin, dass die Protestanten der objectiven Gewissheit der Erwählung in Gott eine gleiche subjective im Menschen als möglich gegenüberstellten, und mit grossem Nachdruck

mung weist über diese Gränze hinaus. Ohne die Voraussetzung des Sündenfalls zu Stande gebracht, wird sie noch überdiess durch den Satz erläutert, nicht alle Menschen werden mit gleicher Bestimmung geschaffen, sondern den einen sei das ewige Leben, den andern die ewige Verdammniss vorherverordnet.[123] Wenn Calvin ferner die Unterscheidung zwischen Vorherwissen und Vorherbestimmen, Bewirken und blofsem Zulassen Gottes mit Hohn zurückweist, da es Gott schlecht anstehe, gleichsam auf der Warte sitzend zufällige Erfolge abzuwarten und seine Rathschlüsse von der menschlichen Willkür abhängig zu machen:[124] so folgt deutlich, dass Gott die Bosheit der Gottlosen nicht blos zugelassen, sondern selbst bewirkt haben muss. Wirklich wird daher die Umdeutung der von Verstockung, Verhärtung menschlicher Herzen handelnden Schriftstellen auf blofse Zulassung ihrer Selbstverhärtung als ungesalzener Einfall zurückgewiesen.[125] Dasselbe muss aber auch von der Uebertretung der ersten Eltern gelten.[126] Dass Gott diese blos zugelassen,

---

lehrten, nicht blos *conjecturaliter* (Thomas II, a, 112, 5), sondern mit schlechthiniger Gewissheit könne der Einzelne seiner Erwählung versichert sein. Calvin. III, 2, 38. Buddeus, p. 1177.

[123]) Calvin. III, 21, 5. *Praedestinationem vocamus aeternum Dei decretum, quo apud se constitutum habuit, quid de unoquoque homine fieri vellet. Non enim pari conditione creantur omnes; sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur.*

[124]) A. a. O. I, 18, 1. III, 23, 8.

[125]) A. a. O. I, 18, 2.

[126]) Hier erhebt sich Calvin, um die späteren Kunstausdrücke zu gebrauchen, von dem Standpunkte des Infralapsariers, auf welchem Augustinus stehen blieb, (mit Luther) zu dem des Supralapsariers. Der Unterschied ist, dass auf letzterem Standpunkte als Gegenstand der göttlichen Vorherbestimmung der Mensch unter der Voraussetzung seines Falls betrachtet wird: nur insofern Gott vorherwusste, dass unter seiner Zulassung der Mensch durch seinen

und nur das beschlossen habe, sie nach Verdienst zu behandeln, ist nach Calvin theils überhaupt seiner Alles bestimmenden Allmacht unangemessen, theils lässt sich insbesondere vom Menschen, der Krone der irdischen Schöpfung, nicht denken, dass ihn Gott auf ungewissen Erfolg hin erschaffen haben sollte. [127]) Eine Ungleichheit in der Vertheilung der Güter, für welche sich kein anderer Grund als das göttliche Wohlgefallen angeben lässt, müssen wir ja doch auf allen Gebieten anerkennen. Mit demselben Rechte, wie die Verworfenen über ihre Verkürzung gegenüber von den Erwählten, könnten die Esel, Ochsen und Hunde sich beklagen, dass Gott sie nicht zu Menschen gemacht habe. [128]) Und innerhalb des menschlichen Gebietes selbst wäre ja die durch göttliche Willkür, nicht durch natürliche Folge aus der Sünde Adams, herbeigeführte Verderbniss und Verdammniss des ganzen Geschlechts ein ungleich bedeutenderer Anstoss, als die willkür-

---

freien Willen fallen würde, beschloss er, aus der verderbten Masse einige zu retten, die übrigen dem Untergang zu überlassen. Die supralapsarische Ansicht hingegen nimmt über dem Fall, ja über der Schöpfung selbst, ihren Standpunkt. Gott beschloss zuerst den Zweck — Offenbarung seiner Majestät in Gerechtigkeit und Barmherzigkeit; hierauf als Mittel dazu die Erschaffung des Menschen, den er, um ihm Barmherzigkeit erzeigen zu können, elend, um Gerechtigkeit au ihm üben zu können, strafbar werden lassen musste: zu beidem machte ihn Gott durch Anordnung des Sündenfalls und seiner Folgen. Weiter wie oben. Vgl. Limborch, IV, 2, 2 f. Symbolisch wurde in der reformirten Kirche nur die infralapsarische Theorie, s. Canones Syn. Dordrecht. cap. I. (p. 693 in der Niemeyer'schen Collectio).

127) III, 23, 7: *Disertis verbis hoc exstare negant, decretum fuisse a Deo, ut sua defectione periret Adam. Quasi vero idem ille Deus, quem scriptura praedicat facere quaecunque vult, ambiguo fine condiderit nobilissimam ex suis creaturis.*

128) Calvin. a. a. O. 22, 1.

liche Veranstaltung des Verderbens jenes Einen.[129] So spricht denn CALVIN das Wort aus, Gott habe den Fall des ersten Menschen, und in ihm des ganzen Geschlechtes, desswegen vorhergewusst, weil er ihn vorherverordnet habe.[130] Darum ist aber der Mensch doch durch seinen eigenen Willen, mithin durch eigene Schuld, gefallen.[131] Denn es verträgt sich gar wohl zusammen, dass einer in verschiedenen Rücksichten von Gott bestimmt werde und doch sich selbst bestimme.[132] Daher ist auch die Verdammniss des Menschen nicht ungerecht, weil Grund und Ursache derselben in ihm selbst, in der Verkehrtheit seines Willens, liegt.[133] Auch widerspricht sich Gott nicht, noch heuchelt er, wenn er, was er verbietet, selbst bewirkt;[134] sondern sein in sich einfacher Wille erscheint uns als ein vielfacher, weil wir in unserer Beschränkt-

---

[129]) Ebendas. 23, 7.

[130]) Ebend.: *Infitiari — nemo poterit, quin praesciverit Deus, quem exitum esset habiturus homo, antequam ipsum conderet, et ideo praesciverit, quia decreto suo sic ordinarat. — Dico, Deum non modo primi hominis casum, et in eo posterorum ruinam praevidisse, sed arbitrio quoque suo dispensasse.*

[131]) A. a. O. 8: *Cadit igitur homo Dei providentia sic ordinante, sed suo vitio cadit.*

[132]) CALVIN. I, 18, 2: *Quasi vero non optime conveniant haec duo inter se, licet diversis modis, hominem, ubi agitur a Deo, simul tamen agere.*

[133]) III, 23, 8: *Sic ex Dei praedestinatione pendet eorum perditio, ut causa et materia in ipsis reperiatur.* 9: *Tametsi enim aeterna Dei providentia in eam cui subjacet calamitatem conditus est homo: a se tamen ejus materiam, non a Deo, sumsit; quando nulla alia ratione sic perditus est, nisi quia a pura Dei creatione in vitiosam et impuram perversitatem degeneravit.*

[134]) Daher CALVIN's Unterscheidung zwischen Willen und Gebot Gottes, I, 18, 4: *Perperam enim miscetur cum praecepto voluntas, quam longissime ab illo differre innumeris exemplis constat.*

heit nicht begreifen, wie er Dasselbe in verschiedener Beziehung will und nicht will.[135] Der Sünder aber kann sich nicht damit entschuldigen, dass er ja nur ausführe, was Gott verordnet habe; denn der Sünder hat dabei seine eigene böse Absicht, deren sich Gott zum Guten bedient.[136] Auch den Fall der ersten Menschen hat Gott nur desswegen angeordnet, weil er sah, dass es so gut war: wiefern diess? das können wir nicht wissen. Nur so viel lässt sich sagen, dass er den Fall als dienlich zu seiner Verherrlichung erkannt haben muss.[137] Alle Dinge nämlich hat Gott nur um seiner selbst willen geschaffen, und so lässt er auch unter den Menschen solche geboren werden, die von Mutterleibe an unvermeidlichem Verderben geweiht sind, um durch ihren Untergang seinen Namen zu verherrlichen.[138] Es klingt wie Hohn, wenn CALVIN hinzusetzt, bei der Herrlichkeit Gottes sei immer an seine Gerechtigkeit zu denken. Eine *occulta justitia* freilich, wie er selbst sie nennt,[139] indem er bald mit Güte bald mit Strenge von weiterem Grübeln über dieselbe abmahnt. Wir sollen bei der nächsten und

---

135) I, 18, 3.

136) I, 17, 5.

137) III, 23, 8: *Lapsus est — primus homo quia Deus ita expedire censuerat: cur censuerit, nos latet. Certum tamen est, non aliter censuisse, nisi quia videbat, nominis sui gloriam inde merito illustrari. Ubi mentionem gloriae Dei audis, illic justitiam cogita.*

138) Ebendas. 6: *Primum omnium constare inter omnes debet, quod ait Salomon, Deum omnia propter semetipsum condidisse, improbum quoque ad diem malum Proverb.* 16, 4. *Ecce quum rerum omnium dispositio in manu Dei sit, — consilio nutuque suo ita ordinat, ut inter homines nascantur ab utero certae morti devoti, qui suo exitio ipsius nomen glorificent.*

139) Noch richtiger sagte JURIEU in dieser Beziehung, die göttliche Gerechtigkeit habe mit der menschlichen nichts weiter als den Namen gemein. S. FEUERBACH, P. Bayle, S. 238.

uns verständlichen Ursache der Verdammniss eines Theils der Menschen, ihrem eigenen bösen Willen, stehen bleiben, und nicht nach der tiefer liegenden, der göttlichen Anordnung forschen, über die wir doch nie in's Klare kommen können:[140]) — als ob durch die Absolutheit dieser ersten Ursache jene nähere nicht zum blos passiven Medium herabgesetzt würde! Doch alle dergleichen Einwürfe schlägt Calvin zuletzt dadurch nieder, dass er ihnen den Gorgoschild der Majestät Gottes — nicht des vernünftig gedachten, auch nicht des christlichen, sondern der unbegreiflichen Uebermacht des Buchs Hiob — entgegenhält, welchem gegenüber *obmutescere oportet tam dicaces alioquin linguas*, und welcher, eben damit wir nie vergessen möchten, dass wir Alles seinem freien Belieben verdanken, die Seligkeit, die er den Einen gewährt, den Andern versagt.[141])

Wenn es den Herzen der Lutherischen Kirchenlehrer Ehre macht, dass sie mit diesem *decretum horribile*, wie Calvin selbst es genannt[142]) sich nicht zu versöhnen wussten: so fragt sich jetzt, ob die Art und Weise, wie sie dieser Consequenz zu entgehen suchten, auch ihrem wissenschaftlichen Geiste zur Ehre gereicht. Die Concordienformel ist es bekanntlich unter den Lutherischen Symbolen, welche sich die missliche Aufgabe stellte,

---

140) Calvin. III, 23, 8.

141) Ebendas. 5: *Quinam estis, miseri homines, qui Deo accusationem intentatis? — Cur non vos metus aliquis saltem cohibet, quod de incomprehensibili Dei sapientia et terribili potentia tam historia Iob quam prophetici libri praedicant?* 21, 1: *Nunquam liquido, ut decet, persuasi erimus, salutem nostram ex fonte gratuitae misericordiae Dei fluere, donec innotuerit nobis aeterna ejus electio: quae hac comparatione gratiam Dei illustrat, quod non omnes promiscue adoptat in spem salutis, sed dat aliis, quod aliis negat.*

142) A. a. O. 7.

zwischen den Klippen des Melanchthonischen Synergismus und des Calvinischen absoluten Decrets hindurchzusteuern. Dem ersteren gegenüber wird auf dem gänzlichen Unvermögen des Menschen zum Guten beharrt: er könne aus eigenen Kräften seine Wiedergeburt weder bewirken noch zu derselben mitwirken; dass es ihm frei steht, das Evangelium zu hören und darüber nachzudenken, hilft ihn nichts, da er vermöge der Verkehrtheit seines Verstandes und Willens nicht daran glauben kann, sondern es als eine Thorheit verspotten und verwerfen muss. Und in dieser Hinsicht ist er noch viel schlimmer als ein Stein oder Klotz, die sich doch nicht wehren, wenn man sie in Bewegung setzt: während der Mensch dem heiligen Geist, der ihn erneuern will, nothwendig widerstrebt. [143]) So nimmt die Concordienformel im Processe der Wiedergeburt nicht, wie Melanchthon, drei zusammenwirkende Ursachen, sondern nur zwei, den heiligen Geist und das Wort, oder eigentlich nur eine einzige, den heiligen Geist an, zu welchem sich das Wort als passives Werkzeug, der menschliche Wille aber nicht mitwirkend, sondern gegenwirkend, als zu überwindender Widerstand, verhielt. [144]) Ebenso entschieden jedoch

---

[143]) Form. Concord. Sol. decl. II, 24. 59. Epit. II, 11. wird die Lehre verworfen, *licet homo non renatus ratione liberi arbitrii ante sui regenerationem infirmior quidem sit, quam ut conversionis suae initium facere atque propriis viribus sese ad Deum convertere, et legi Dei toto corde parere valeat: tamen, si sp. s. praedicatione verbi initium fecerit, suamque gratiam in verbo homini obtulerit, tum hominis voluntatem propriis et naturalibus suis viribus quodammodo aliquid, licet id modiculum, infirmum et languidum admodum sit, conversionem adjuvare atque cooperari et se ipsum ad gratiam applicare, praeparare, eam apprehendere, amplecti, et evangelio credere posse.*

[144]) Form. Concord. Epit. II, 19: *Relinquuntur igitur ante conversionem hominis duae tantum efficientes causae (ad conversionem*

wird gegen Calvin der Wille Gottes, die Menschen zu beseligen, auf alle ohne Unterschied bezogen, [145] und von dem gleicherweise Böses wie Gutes umfassenden Vorherwissen Gottes seine Vorherbestimmung unterschieden, welche nur auf die Erwählten, als Ursache ihrer Seligkeit, gehe; [146] dass also nicht alle erwählt und selig werden, diess liege nicht am Willen Gottes, sondern daran, dass die Gottlosen das Wort Gottes entweder gar nicht hören, und somit seinem ordentlichen Vehikel auch des heiligen Geistes und seiner Einwirkung sich berauben, oder dass sie das gehörte und gelesene verachten, und dem auf sie eindringenden göttlichen Geiste widerstreben. [147] Allein da vorher der Synergismus verworfen war, so sind es mithin nicht blos etliche besonders boshafte Menschen, welche dem heiligen Geiste, der sie erneuern will, Widerstand leisten; sondern diess wird und muss einer wie der andere so lange thun, bis es dem Geiste Gottes gefällt, durch einen Act gewaltsamer Ueberwindung dieses Widerstandes die neue Geburt herbeizuführen. Wo diese nicht eintritt, da wäre diess also nicht Schuld der Menschen, von denen der eine wie der andere gethan hat, was er allein konnte, nämlich widerstrebt; sondern es fiele Gott zur Last, der jenen Act der Ueberwältigung

---

efficaces): nimirum sp. s. et verbum Dei, quod est instrumentum sp. sancti, quo conversionem hominis efficit.

145) Form. Conc. II, 49.

146) Ebendas. XI, 2 f.

147) Ebendas. Sol. decl. XI, 78: *Quod autem non omnes, qui verbum Dei audiunt, credunt, ideoque ad graviora supplicia in aeternum damnantur, non existimandum est Deum illis salutem invidere. Ipsi suae perditionis causa sunt, — propterea quod verbum non ea intentione — audierint, ut illud serio et cum desiderio discerent, sed ut auditum verbum spernerent — conviciis proscinderent, et sp. sancto, qui per verbum in ipsis operari volebat, resisterint.*

in einigen nicht auszuüben beliebt hat.[148]) Dass nach erfolgter Wiedergeburt der durch den heiligen Geist erneuerte Wille nicht mehr müssig ist, sondern mit dem heiligen Geiste cooperirt, kann auf das Zustandekommen oder Nichtzustandekommen der Wiedergeburt keinen Einfluss haben, da es erst durch ihr Zustandekommen möglich geworden ist.[149]) Daher verlegt denn die Concordienformel den freien menschlichen Wahlact, von welchem sie im Gegensatze zu Calvin die Wiedergeburt abhängen lässt, aus dem höheren Willensvermögen, dem *liberum arbitrium in spiritualibus*, das vor derselben noch gar nicht im gefallenen Menschen vorhanden war, in dasjenige, welches der Mensch von jeher hatte, in das *liberum arbitrium in rebus civilibus*. In den Bereich dieser niedrigeren Freiheit fallen alle äusserlichen Handlungen, worunter auch Kirchgehen, Bibellesen, Abendmahlnehmen. Dazu kann auch der Unwiedergeborene sich frei entweder entschliessen, oder sich davon ausschliessen: im ersteren Falle kommt er mit dem heiligen Geist in Contact, der ordentlicherweise nur durch jene Gnadenmittel wirkt; im anderen Falle hat er es sich selbst zuzuschreiben, wenn er unwiedergeboren, und damit verworfen bleibt.[150]) Allein da vor der

---

148) S. Schleiermacher, in der Abhandlung über die Lehre von der Erwählung, S. 19 f.

149) Form. Conc. II, 91.

150) Sol. declar. II, 52 ff.: *Verbi Dei praedicationem audire oportet omnes, qui aeternam salutem consequi cupiunt. Praedicatio enim verbi Dei et ejusdem auscultatio sunt sp. sancti instrumenta. — Hoc Dei verbum homo, etiam nondum renatus, externis auribus audire aut legere potest. In ejusmodi enim externis rebus — homo adhuc, etiam post lapsum, aliquo modo liberum arbitrium habet, ut ad coetus publicos ecclesiasticos accedere, verbum Dei audire vel non audire possit. — Quare, cum homo profanus instrumenta seu media sp. sancti contemnit, neque verbum Dei audire vult: non fit illi injuria, si a sp. sancto non illuminetur, sed in tenebris infidelitatis suae relinquatur et pereat.*

Wiedergeburt der Mensch das Wort Gottes nur verachten und verspotten kann, so wird der Unwiedergeborene nicht durch einen löblichen Trieb, sondern nur entweder durch Zufall, aus Langerweile, Neugierde, oder gar aus spöttischer Absicht, zum Anhören oder Lesen des Wortes Gottes geführt: von solchem Zufall hienge dann Seligkeit oder Verdammniss des Menschen ab; ja das spöttische Kirchengehen, das doch gewiss schlimmer ist als das Draussenbleiben, führte näher als dieses zur Wiedergeburt. Ueberdiess, wenn der heilige Geist seine ordentliche Wirksamkeit an das Wort und die Sacramente gebunden hat: warum bekehrt er nicht alle, die das Wort hören und die Sacramente gebrauchen? Weil nicht alle — antwortet die Concordienformel — auf das Gehörte und Gelesene Acht geben und darüber nachdenken; allein diess kann vielmehr keiner auf die rechte Weise thun als durch den heiligen Geist: — weil manche der göttlichen Einwirkung fortgesetzt und hartnäckig widerstreben; allein das müssen vielmehr alle so lange, bis der heilige Geist ihren Widerstand gebrochen hat. [151] So wird denn die Einwirkung des göttlichen Geistes auf den Menschen zum Behufe der Wiedergeburt als eine solche bestimmt, welcher der Mensch sich hingeben **kann**; diess, mit dem entsprechenden Widerstehenkönnen, läuft auf den Synergismus hinaus: daher wird hinzugesetzt, das wirkliche Sichhingeben sei die Wirkung des heiligen Geistes — mithin das Sichnichthingeben das Nichtwirken des Geistes; was die absolute Prädestination wäre: zwei Ansichten, zwischen welchen die Concordienformel haltungslos hin- und herschwankt. [152]

---

151) A. a. O. 55. 83.

152) Man halte z. B. folgende Stellen zusammen: Sol. decl. 83: *Omnes illi, qui operationi et motibus sp. sancti contumaciter et perse-*

Uebrigens auch abgesehen davon, wie die Auskunft der Concordienformel an sich beschaffen war, so half sie doch über das *decretum absolutum* nur für diejenigen hinweg, welchen das göttliche Wort, und mit ihm die Hülfe des heiligen Geistes sich wirklich angeboten hatte: in Bezug auf diejenigen Völker und Individuen, welchen vor Christus das Gesetz und die Propheten, nach ihm das Evangelium nicht bekannt geworden war, blieben unter der Voraussetzung, dass ausser Christo kein Heil sei, die Calvinisten entschieden im Vortheil mit ihrer Behauptung, jenen Menschen habe Gott aus reiner Willkür den Weg zur Seligkeit verschlossen. Die Auskünfte, die man Lutherischer Seits hiegegen traf, waren wirklich höchst elend. Die Concordienformel, übrigens vor weiterem Grübeln über einen so geheimnissvollen Punkt warnend (wohlweislich! es konnte ja zu der Entdeckung der falschen Voraussetzungen führen, auf denen das ganze System beruhte), betrachtet die Unbekanntschaft so vieler Völker mit dem Evangelium als gerechte Strafe der Nachkommen für die Verachtung, mit welcher ihre Vorfahren das Wort Gottes von sich gewiesen. [153]) Von den zwei Voraussetzungen, welche hierin lagen, suchten die Lutherischen Theologen der einen, dass Gott für die Sünden der Vorfahren die Nachkommen, und zwar ewig, strafe, durch Einschiebung des göttlichen Vorherwissens zu

---

veranter repugnant, non accipiunt, sed contristant et amittunt sp. sanctum. Ebendas. 60: *Trahit Deus hominem quem convertere decrevit* (also nicht alle?). *Sic autem eum trahit, ut ex intellectu coecato illuminatus fiat intellectus, et ex rebelli voluntate fiat promta et obediens voluntas.* Wie übel wird nun der Widerstreit dieser beiden Standpunkte ausgeglichen, wenn es 80. heisst: *Conversio — hominis talis est immutatio, qua homo operatione — sp. sancti potest oblatam gratiam apprehendere.*

[153]) Form. Concord. XI, 58.

entgehen: Gott habe auch den Nachkommen solcher Evangeliumsverächter dasselbe entzogen, weil er vorausgesehen, dass sie es gleichfalls würden verachtet haben;[154]) — dann hätte er es also andern Völkern verkündigen lassen, weil er voraussah, dass sie ihrem grösseren Theile nach es glaubig annehmen würden: und doch hatte man die Lehre, dass die *fides praevisa* Grund der Erwählung sei, als synergistisch verworfen. Daher sagte man auch kurzweg, so wenig Gott überhaupt dem sündigen Menschengeschlechte die Erlösung schuldig gewesen, ebensowenig sei er einem Volke das ihm abhandengekommene Evangelium schuldig:[155]) womit ganz calvinistisch zugestanden war, dass Gott nicht alle Menschen selig haben wolle. Doch in jener Auskunft der Concordienformel lag überdiess noch die weitere Voraussetzung, dass das Evangelium ursprünglich allen Völkern bekannt gemacht worden sei. Diess glaubte man wegen der Stellen A. G. 17, 30 f. Röm. 10, 18. Kol. 1, 28. annehmen zu müssen. In alle Welt, sage der Apostel, sei der Schall ihres Wortes gedrungen: also auch in das noch nicht entdeckte America u. s. f. Und warum denn nicht? Es seien ja nicht blos die zwölf Apostel gewesen, sondern überdiess die siebzig Jünger, die Evangelisten und andere Gehülfen; wohin diese Männer selbst nicht kommen konnten, dahin haben sie geschrieben, und auch wo sie nicht hinschrieben, haben doch der Ruf, die Nachrichten von Reisenden u. s. w. den Inhalt ihrer Predigt verbreitet. Letzteres dehnte man selbst auf die Zeiten des alten Bundes aus: auch damals schon haben die Heiden genug von dem wahren Gotte Israels erfahren, um sich, wenn sie sich nicht selbst verstockten, bekehren zu

[154]) Quenstedt, III, 474.

[155]) So schon die Form. Concord. XI, 60; Quenstedt. p. 475.

können; wie man an der Hure Rahab, der Königin von Saba, dem Nebukadnezar, Cyrus, Ahasverus und Anderen sehe. [156])

§. 84.

Auflösung und Umbildung der kirchlichen Lehren von Sünde, Gnade und Prädestination.

Der Unbedingtheit des göttlichen Rathschlusses über Erwählung oder Verwerfung liess sich mit Erfolg nur dadurch etwas abbrechen, dass man der natürlichen Fähigkeit des Menschen zum Guten mehr einräumte, als die Concordienformel, hierin mit Calvin einverstanden, ihr einräumen wollte. Ein *minimum* dieses Mehreinräumens haben wir in Melanchthon's Synergismus gesehen: entschiedener konnten hierin diejenigen Kirchenparteien verfahren, welche, wie wir früher sahen, ein von Adam her fortgepflanztes Verderben der menschlichen Natur gar nicht annahmen. So griffen Socinianer und Armenianer die Prädestinationslehre nicht blos an ihr selbst, sondern mit mehr Erfolg noch dadurch an, dass sie ihr Fundament, die Lehre von dem schlechthinigen Unvermögen des Menschen zum Guten, untergruben.

Der Prädestinationslehre selbst warfen sie vor, dass sie theils der Schrift, theils der Frömmigkeit und Tugend im Menschen, theils der Majestät Gottes zuwider sei. In ersterer Beziehung kehrte sich das Verhältniss, in welchem Augustin und Calvin zur Schrift gestanden hatten, dahin um, dass Socinianer und Arminianer, wie schon Pelagius und die Mehrzahl der vor-

[156]) Quenstedt, p. 470 ff.

augustinischen Väter, mit allen denjenigen Stellen, in welchen die Geneigtheit Gottes zur Rettung aller Menschen ausgesprochen, oder wo nur überhaupt in Form von Ermahnungen und Geboten die freie Kraft des menschlichen Willens angesprochen ist, besser als ihre Gegner zurechtkamen; wogegen sie die eigentlichen Sitze der Prädestinationslehre, besonders Röm. 9, nicht ohne Verdrehung beseitigen konnten.[1]) Dass die Lehre von einer unabänderlichen Nothwendigkeit, durch welche das Schicksal des Menschen für alle Ewigkeit bestimmt sei, den Tugendeifer lähmen, einerseits Sicherheit, andrerseits Verzweiflung erzeugen müsse,[2]) in diesen Ausführungen waren den Socinianern und Arminianern schon ältere Lehrer vorangegangen; auch die Unverträglichkeit jener Ansicht mit der Güte, Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit Gottes[3]) war schon vor ihnen in's Licht gestellt.

Wichtiger ist der Angriff der Socinianer und Arminianer auf die Grundlage der Prädestinationslehre, auf das Dogma von der gänzlichen Verdorbenheit der menschlichen Natur; obwohl ihnen auch hierin von den Pelagianern vorgearbeitet war. Ein Theil dieses Angriffs liegt bereits hinter uns, in den Einwendungen, welche die Theologen jener Religionsparteien gegen die Verschlimmerung der Natur Adams durch seinen ersten

---

[1]) Man vergl. F. Socin. Praelect. theol. c. 12; Limborch. IV, 7—9. Die mediale Deutung des ὅσοι ἦσαν τεταγμένοι A. G. 13, 48, die Beziehung der Auswahl Jakobs vor Esau Röm. 9. auf blos irdische Segnungen, und Aehnliches findet sich schon bei Socinianern und Arminianern; wie sie ohnehin den exegetischen Kanon: *Verba actionem significantia in hebr. lingua aliquoties usurpantur ad nudam tantum permissionem designandum*, von den griechischen Vätern sich aneigneten. Limborch, a. a. O. 8, 11.

[2]) F. Socin. a. a. O. c. 6. p. 542; Limborch. IV, 2, 6 ff.

[3]) F. Socin. a. a. O.; Limborch IV, 6.

Ungehorsam, und gegen die Fortpflanzung dieses Verderbens auf seine Nachkommen vorbrachten.[4] Auf die dortigen Gründe gestützt erklärte Faustus Socinus, die moralischen Kräfte des Menschen wie er jetzt ist, seien keineswegs so gering, dass er nicht, wenn er sich selbst Gewalt anthun wolle, dem göttlichen Gesetz gehorchen könnte.[5] Nämlich die Kraft der Ausführung zwar ist in Folge der eingerissenen Gewohnheit des Sündigens meistens sehr gering, aber der gute Wille dazu ist doch von Natur in Allen.[6] In ersterer Hinsicht ist auch nach socinianischer Lehre der Mensch nicht durch natürliche, sondern nur durch göttlich verliehene Kraft den Willen Gottes zu vollbringen im Stande:[7] aber diese Hülfe versagt Gott keinem von denjenigen, welchen er ein positives Gesetz gegeben hat, da es im Begriffe eines Gesetzes liegt, nichts Unmögliches vorzuschreiben; doch sollte es uns nicht natürlicherweise, sondern nur durch Gottes Hülfe möglich sein, um uns an unsere Abhängigkeit von ihm unaufhörlich zu erinnern.[8] Die ausserordent-

---

4) Oben §. 67.

5) F. Socin. Praelect. theol. c. 5. (Bibl. Fr. Pol. I, p. 541): *Vires non ita exiguae sunt, ut homo, si sibi ipsi vim facere velit, legi divinae parere non possit.*

6) Ders. ebendas. Catech. Racov. q. 427: *Communiter in hominibus natura exiguae admodum sunt vires ad ea, quae Deus ab illis requirit, perficiendum; at voluntas ad ea perficiendum omnibus adest natura.*

7) F. Socini Resp. ad object. Cuteni 6 (Bibl. I, 2, p. 464): *Homo in hac vita non quidem viribus naturalibus, sed viribus sibi a Deo per spem vitae aeternae sibi ab eo factam subministratis, potest ejusdem Dei voluntatem perficere.*

8) Ders. Praelect. theol. a. a. O.: *Opem autem suam nemini eorum denegat Deus, quibus legem tulit; alioquin legem suam non servantes nulla ratione vel reprehendere vel punire posset: et tamen utrumque*

liche Hülfe nun, welche Gott mit dem Gesetze verbunden hat, ist nach socinianischer Lehre eine doppelte: eine äussere und eine innere. Die äussere besteht theils in Drohungen, theils in Verheissungen (sammt deren äussern Beglaubigung), von denen die letzteren ungleich stärker als die ersteren, und unter sich wieder im Verhältniss der Trefflichkeit der Verheissungen stärker wirken: wesswegen unter dem neuen Bunde das Gesetz ungleich leichter als unter dem alten zu erfüllen ist. Die innere Hülfe besteht theils in Erleuchtung des Verstandes zur richtigen Auffassung des Gesetzes, theils in Befeuerung des Willens durch Einprägung der Verheissungen. Von diesen beiden Arten göttlicher Hülfe wird die innere nur denjenigen ertheilt, welche der äussern sich recht bedienen; ja sie ist nur die subjective Aneignung der äussern Hülfe: so dass diese als die einzige eigentliche Gnadenhülfe übrig bleibt.[9]) Bis hieher ist nur

---

facit. — Sed tamen cum dedit legem, ad quam servandam suo auxilio opus foret, ut perpetua causa esset, cur ab ipso penderemus, eumque vitae ac felicitatis nostrae auctorem clarius agnosceremus.

[9]) Ders. ebendas.: *Jam vero auxilium illud divinum duplex est, exterius et interius.* 1) *Exterius auxilium sunt a) promissiones legi adjunctae alicujus boni, cujus desiderio ac spe homines permoti legem servandi difficultates superant; b) vel minae alicujus mali, cujus odio et metu perterriti ab ea infirmanda sedulo sibi cavent; earumque et promissionum et minarum externae confirmationes* — — 2) *Interius autem auxilium duplex est: a) Unum, cum Deus id, quod sibi obedientibus promisit, eorum etiam cordibus quodammodo inscribit; b) alterum, cum ad ipsius voluntatem recte percipiendam — mentem erudit eamque illustrat. — Ex iis autem quae dicta sunt, colligi potest, verum auxilium id esse, quod exterius appellavimus, cum interius utriusque generis nihil aliud sit, quam exterioris suggestio quaedam et obsignatio; praesertim vero cum nemini interius contingat, nisi prius exteriore recte usus sit.* Dass diese sogenannte innere Hülfe eine von der psychologischen Wirksamkeit der äussern verschiedene göttliche

auf diejenigen Menschen Rücksicht genommen, welchen Gott ein positives Gesetz gegeben hat: wie steht es nun aber mit denen, welchen ein solches fehlt? Von ihnen, meint F. Socinus, könnte jeder, der das Alter des vollen Vernunftgebrauchs erreicht habe, und nicht durch böse Unterweisung und Gewohnheit allzusehr verdorben sei, wenn er nur wollte, alle diejenigen Handlungen vermeiden, welche der Vernunft selbst zuwider sind; da ja mit dem christlichen Gesetze Gott nur desswegen die Verheissungen verbunden habe, weil es ausser dem an sich Vernunftwidrigen auch noch manches Andere untersage: um dieses zu meiden, dazu bedürfe es freilich eines ausserordentlichen Antriebs, nicht aber um jenes.[10] — Hiemit stimmen im Wesentlichen auch die Vorstellungen der Arminianer zusammen.

Bei dieser Stellung des menschlichen Willens zur göttlichen Gnade kommt es lediglich auf den erstern an, ob er die Beihülfe der letzteren zu seiner Bekehrung benützen will oder nicht: derjenige, welchem sie zu Theil wird, kann ihr widerstehen oder sich ihr hingeben;[11] und umgekehrt ist derjenige, welcher ausser dem Bereich dieser ausserordentlichen Hülfe, oder des Evangeliums steht, damit vom Heile nicht ausgeschlossen, sondern kann durch rechten Gebrauch seiner natürlichen Kräfte sich ein entsprechendes Mafs des göttlichen Wohlgefallens und der Seligkeit er-

---

Thätigkeit sei, wird im Rackauer Katechismus nur als wahrscheinlich (*videtur*) hingestellt (s. Winer, comparat. Darst. S. 116). Ebenso schwankend bei Limborch IV, 12, 4. Dagegen ist es mit Bestimmtheit vorausgesetzt von Episcopius, Resp. ad def. Cameronis c. 4. (Opp. I, 2, p. 230 ff.).

[10]) F. Socin. Resp. ad. obj. Cut. p. 463 f.

[11]) Limborch beweist IV, 13 f. gegen die Contraremonstranten, *gratiam non esse irresistibilem*.

werben. [12]) Hienach ist die Erwählung und Verwerfung keine unbedingte, sondern an die Bedingung des Glaubens und Gehorsams gebunden. [13]) Sie bezieht sich ferner nicht auf gewisse namentlich bestimmte Individuen, sondern auf gewisse Classen von solchen: d. h. nicht Cajus ist zur Seligkeit, Titius zur Verdammniss vorherbestimmt, sondern die Gläubigen und Gehorsamen zur ersteren, die von entgegengesetzter Gesinnung zur letzteren; wobei es nun auf C. und T. selber ankommt, unter welche Rubrik sie sich einreihen wollen. [14]) Daher ist auch nur der allgemeine Beschluss Gottes, die Gläubigen und Gehorsamen selig zu machen, und umgekehrt, als ein von Ewigkeit gefasster zu denken: die Subsumtion der einzelnen unter die eine oder andre Seite dieses Beschlusses hingegen ist ein zeitlicher Act, der nicht eher erfolgt, als der Mensch sich für das Gute oder das Böse entscheidet. Oder in dem *syllogismus praedestinationis*, von welchem die Kirchenlehrer sprechen, [15]) stand nur der Obersatz von Ewigkeit her fest: der Schlusssatz für jeden Einzelnen erfolgt erst in der Zeit, da der Untersatz —

---

[12]) Limborch. IV, 11, 11. Damit stimmen in ihrer Weise auch die Quäker überein, s. Winer a. a. O. S. 94 f.

[13]) F. Socin. Quod regni Pol. etc. (I. p. 692): — *voluntatem Dei in servandis hominibus non esse prorsus absolutam, sed cum conditione conjunctam*, Vgl. Praelect. theol. c. 13, p. 557: und Limborch's Definition der Erwählung und Verwerfung, IV, 1. 5: *Est itaque praedestinatio Dei decretum divinum, quo pro voluntatis suae beneplacito constituit ante tempora secularia fideles in Jesum Christum — eligere — justificare, et si in fide perseverent aeternum glorificare* — und ebenso auf Seiten der Verworfenen.

[14]) F. Socin. Praelect. theol. c. 13, p. 560: *Nec alia sane ratione explicandi sunt omnes ii loci, in quibus de divino eoque antiquissimo quorundam hominum servandorum decreto agitur: nempe ut non certi quidam homines nominatim intelligantur, sed genus quoddam hominum.*

[15]) Quenstedt, III. p. 18; Hollaz. p. 630.

das wirkliche Benehmen des Einzelnen — erst in der Zeit gegeben wird; und nur uneigentlich kann auch die Beseligung des Einzelnen vor Grundlegung der Welt beschlossen heissen, sofern sie in Kraft jenes allgemeinen ewigen Rathschlusses erfolgt.[16]) Aus dem gleichen Grunde ist die Vorherbestimmung in Bezug auf die Einzelnen auch nicht unwiderruflich, sondern es kann Einer, der jetzt vermöge seines Lebenswandels unter die Erwählten, d. h. die der Seligkeit Würdigen, gehört, sich später durch verändertes Benehmen selbst von dieser Zahl wieder ausschliessen, und umgekehrt. Unerachtet ihrer Abhängigkeit vom freien Willen des Menschen jedoch bleibt die Erwählung immer noch reine Gnadensache, da der Glaube und Gehorsam gegen das Evangelium für sich bei weitem keine so hohe Belohnung, als das ewige Leben ist, verdienen würden.[17])

Auch in den orthodox-protestantischen Kirchen milderte sich die Vorstellung von der natürlichen Verderbniss des Menschen nach und nach, und indem hiemit die übernatürlichen Gnadenwirkungen immer mehr als überflüssig erschienen, wurde nun auch ihre Möglichkeit und Erkennbarkeit in Frage gestellt; eine Untersuchung, die in ihrem Gange und ihren Ergebnissen grösstentheils mit der über die Nothwendigkeit und Erkennbarkeit der Offenbarung und der Wunder zusammentrifft. Gottes fand man eine solche Häufung von Wundern, unter welche Kategorie die Gnadenwirkungen fielen, unwürdig; des Menschen geistiger Organismus aber musste durch die seine eigenthümlichen Thätigkeiten alle Augenblicke durchschiessenden

---

[16]) Limborch. IV, 1, 13. VI, 3, 4. 8, 8. Vgl. Michaelis, Dogm. §. 106.

[17]) F. Socin. Prael. theol. c. 13, p. 558.

göttlichen Einwirkungen vielmehr zerrüttet, weil in der Stetigkeit seiner Entwicklung unterbrochen, als wiederhergestellt werden.[18]) In Folge dieser Gründe zeigte der Supranaturalismus sich geneigt, statt einer Menge einzelner göttlicher Anstösse an das menschliche Gemüth einen stetig fortlaufenden Einfluss anzunehmen, durch welchen nicht einzelne Gedanken und Empfindungen im Menschen hervorgebracht, sondern sein geistiges und sittliches Vermögen zu eigener Hervorbringung solcher Gedanken gestärkt werden sollte.[19]) Allein entweder war diess immer noch wenigstens Ein nachbessernder Act in Bezug auf jeden einzelnen Menschen — und Ein solcher ist ebenso undenkbar, wie viele —; oder wenn nicht, so war er auch keine besondere Gnadenwirkung mehr, sondern fiel, wie der Rationalismus richtig erkannte, mit der allgemeinen göttlichen Mitwirkung zusammen.[20])

Doch eine besonders entscheidende Frage war auch hier, woran man denn diese sogenannten Gnadenwirkungen als übernatürliche erkennen wolle? Das göttliche und unerwartete Hervortreten gewisser Gefühle und Stimmungen im Gemüthe war als Merkmal ihrer Göttlichkeit von Schwärmern allzuoft missbraucht worden, um nicht selbst von besonnenen Supranaturalisten abgelehnt zu werden.[21]) Dass der Zusammenhang mancher Regungen, die sich in uns hervorthun,

---

18) S. besonders Eberhard, neue Apologie des Sokrates, I, S. 152 ff.

19) Reinhard, Dogm. §. 123 f.

20) Henke, Lineam. §. 124; Wegscheider, §. 152, p. 535: *Omnis igitur de gratia divina disputatio rectius refertur* (den sogenannten äussern Beistand dazugerechnet) *ad doctrinam de providentia Dei.*

21) Spalding, Gedanken über den Werth der Gefühle im Christenthum, S. 15 ff.

mit unserem übrigen geistigen Leben sich unserer Beobachtung entzieht, könne uns, wurde bemerkt, nicht zu dem Schlusse berechtigen, dass ein solcher Zusammenhang objectiv nicht vorhanden sei.[22] Gar aber himmlische Einflüsse in sich wahrnehmen und ihnen anfühlen zu wollen, dass sie Wirkungen der Gnade, nicht der Natur seien, erklärte Kant theoretisch für eine Art von Wahnsinn, praktisch für eine der wahren moralischen Religion gefährliche Selbsttäuschung, sofern der Mensch hienach das Sittlichgute, statt es selbst in sich hervorzubringen, als Gabe eines andern Wesens erwarte, mithin durch Nichtsthun es zu gewinnen meine.[23]

Durch diese Entwicklung der Lehre von dem Verhältniss der göttlichen Gnade zu den natürlichen Kräften des Menschen hatte sich die Vorstellung einer von der Selbstbestimmung des menschlichen Willens unabhängigen göttlichen Vorherbestimmung nicht blos für das Gebiet des Christenthums aufgehoben; sondern auch ausserhalb desselben hörte man auf, nur Verworfene zu finden. Wenn billige Supranaturalisten auf Seiten der nichtchristlichen Völker nur einen niedrigeren Grad desselben Heiles sahen, dessen die Christen sich erfreuen;[24] wenn hingegen Deisten und Naturalisten im Judenthum und Christenthum etwas Schlechteres und minder Reines anzutreffen glaubten, als ausserhalb desselben zu finden sei: so gleicht sich Beides von selbst dahin aus, dass die verschiedenen Religionen nur als verschiedene Arten und Formen begriffen werden, die zwar einerseits eine Stufenreihe von Entwicklungen bilden, andrerseits aber an der

---

22) Eberhard, a. a. O.

23) Kant, die Religion innerhalb der Gränzen der blosen Vernunft, S. 64. 266 f.

24) Reinhard, S. 436. 441. 445.

Wahrheit keinen ungleicheren Antheil haben, als ihre Bekenner an der menschlichen Natur.

So weit war man in der Auflösung der kirchlichen Lehren von Gnade und Gnadenwahl gediehen, und namentlich bei den neuesten Unionsverhandlungen zwischen den beiden evangelischen Confessionen schienen die Reformirten den Lutheranern ihre Prädestinationslehre (wie diese jenen ihre Abendmahlslehre) preisgeben zu wollen, wie beide bereits von der Voraussetzung dieser Lehre, der Annahme eines schlechthinigen Unvermögens der menschlichen Natur zum Guten, zurückgekommen waren:[25]) als Schleiermacher mit seiner Abhandlung über die Lehre von der Erwählung[26]) auftrat. Er machte anschaulich, wie von der dem orthodoxen Lehrbegriffe beider Kirchen gemeinsamen Voraussetzung aus, dass der Mensch durch den Sündenfall schlechthin unfähig zum Guten geworden, dem unbedingten Rathschlusse der Erwählung und Verwerfung nur durch Inconsequenz zu entgehen sei: während aber unter der Mehrheit lutherischer Theologen die Neigung vorherrschte, mit dieser Folgerung nun auch jene Voraussetzung fallen zu lassen, zeigte Schleiermacher sich entschlossen, beide noch einmal zu vertreten. Näher angesehen jedoch war sowohl der Vordersatz, von welchem Schleiermacher ausging, als der Schlufssatz, bei dem er ankam, von den kirchlichen wesentlich verschieden; was er in Betreff des letzteren selbst theilweise anerkannte. Die Unfreiheit des Menschen nämlich leitet er nicht wie Augustin von Adams Falle her, sondern aus dem Wesen Gottes, in welchem

---

[25]) S. besonders Bretschneider's Aphorismen über die Union der beiden evang. Kirchen, v. J. 1819.

[26]) In der von ihm mit de Wette und Lücke herausgegebenen theol. Zeitschrift, I, S. 1 ff. Vgl. seine Glaubenslehre, II, §. 117—120.

er sich unfähig bekannte, einen vorhergehenden Willen von einem nachfolgenden, oder Wollen und Zulassen, zu unterscheiden; und war diess auch schon von Calvin geltend gemacht worden, so ist doch die Schleiermacher'sche allgegenwärtige Allmacht von dem Calvinischen allgewaltigen Oberherrn, der Niemanden Rechenschaft schuldig ist, ebenso verschieden, als von der fanatischen Unterwürfigkeit Calvin's das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl bei Schleiermacher. Wenn ihm nun ferner, dass die Bekehrung oder Nichtbekehrung eines Menschen in göttlicher Vorherbestimmung gegründet sei, nur so viel heisst, ob einer bekehrt werde oder nicht, hänge davon ab, ob mit einer mehr empfänglichen oder mehr widerstrebenden Naturanlage im Menschen mehr anregende oder mehr hemmende, stärkere oder schwächere Einwirkungen von aussen zusammentreffen: so ist diess augenscheinlich nichts Anderes als das Spinozische, der menschliche Wille sei eine *causa coacta*, sofern er, wie jede in den Attributen und *modis* der Substanz begriffene Ursächlichkeit, von andern Ursachen ausser ihm in's Unendliche determinirt sei. Dass in diesem Zusammenstofse des Individuums mit äusserer Einwirkung Schleiermacher auf die Seite des ersteren nur Empfänglichkeit setzt: die Erfüllung derselben aber ihm von aussen kommen lässt, ist zunächst nichts als der anthropologisch-historische Satz, dass der Mensch nur in der Gesellschaft zum Menschen wird. Wenn nun aber die Fähigkeit in den Individuen ein selbstständiges religiöses Leben zu pflanzen, oder sie zu Personen im religiösen Sinne zu machen, nur dem Christenthum und seiner Einwirkung zugestanden wird: so ist diess freilich ein Sprung vom philosophischen Boden auf den kirchlichen hinüber; aber ebendamit auch ein Riss im System, so sehr diesen Schleiermacher zu verdecken sucht, indem er den heil.

Geist als Gemeingeist der christlichen Kirche und sein Wirken als das einer geistigen Naturmacht beschreibt. Auch Spinoza war geneigt, sofern die Kräfte aller natürlichen Dinge nichts Anderes als die göttliche Kraft selbst seien, alles dasjenige, was die Natursachen zur Erhaltung des Menschen in seinem Sein beitragen, göttlichen Beistand zu nennen, und zwar was der Mensch hiebei aus seiner eigenen Natur schöpft, den innern, was ihm von aussen geboten wird, den äussern Beistand:[27]) Schleiermacher konnte mit wissenschaftlichem Rechte die religiöse Förderung, welche dem Menschen auf diesem Wege zu Theil wird, bestimmter von anderweitiger Hülfe unterscheiden, und weiter auch innerhalb des religiösen Gebietes Arten- und Stufenunterschiede feststellen; dass aber das volle Heil nur in Einer dieser Religionsformen, und dass in dieser Einen das volle Heil zu finden sei, diess ist nur ein Machtspruch seines christlichen Bewusstseins.

Freilich scheint er diese scharfe Gränzlinie selbst wieder durch die Idee zu verlöschen, die er aus Augustin, Scotus Erigena und Thomas sich aneignet, dass nur aus dem Zusammensein aller möglichen Verflechtungen höherer und niedrigerer Vermögen und Anlagen, aller denkbaren Entwicklungsstufen und Sätti-

---

27) Spinoza, tract. theol. polit. c. 3: *Quia rerum omnium naturalium potentia nihil est nisi ipsa Dei potentia, per quam solam omnia fiunt et determinantur, hinc sequitur, quidquid homo, qui etiam pars est naturae, sibi in auxilium, ad suum Esse conservandum, parat, vel quidquid naturae, ipso nihil operante, ipsi offert, id omne sibi a sola divina potentia oblatum esse, vel quatenus per naturam humanam agit, vel per res extra humanam naturam. Quidquid itaque natura humana ex sola sua potentia praestare potest ad suum Esse conservandum, id Dei auxilium internum, et quidquid praeterea ex potentia causarum externarum in ipsius utile cadit, id Dei auxilium externum merito vocare possumus.*

gungspunkte, diejenige Vollständigkeit entstehe, welche die Gattung ausmacht; dass mithin, wenn die Menschheit als Gattung sein sollte, es auch sowohl Individuen als Vereine von allen Abstufungen geistiger Kräftigkeit geben müsste. Diess wäre soweit ganz gut philosophisch: aber statt nun auch das Christenthum als ein Glied in diese Mannigfaltigkeit einzuordnen, stellt Schleiermacher vielmehr ganz theologisch die Gesammtheit des Vor- und Ausserchristlichen als die Masse des verderbten Seins auf die eine Seite, in welche er erst durch Christum den göttlichen Geist eingehen lässt, um sie in allmähligem Fortschreiten immer mehr zu durchdringen und zu beleben. Damit sind wir über den kirchlichen Dualismus zwischen Christlichem und Nichtchristlichem, Seligkeit und Verdammniss, nicht hinausgekommen. Zwar sucht Schleiermacher den Gegensatz zwischen Erwählten und Verworfenen dadurch zu mildern, — philosophisch brauchte nun blos gesagt zu werden, dass kein Mensch ein *abstractum* weder von Bosheit noch von Gutem, sondern eine Concretion von beidem sei: er aber drückte diess vielmehr so aus, sowohl innerhalb der christlichen Kirche würde jeder, der jetzt unwiedergeboren stirbt, unter dem Einflusse stärkerer Gnadenwirkungen wiedergeboren worden sein, als auch unter nichtchristlichen Völkern würden, je nach der verschiedenen Beschaffenheit der Individuen, die einen früher, die andern später, zum Christenthum bekehrt worden sein, wenn es bei ihren Lebzeiten schon zu jenen Völkern vorgedrungen wäre; diese nichteingetretenen Fälle aber seien nicht blos in einer göttlichen *scientia media*, sondern in der Wirklichkeit als Eigenschaften jener Menschen vorhanden, die somit alle in näherer oder entfernterer, aber jedenfalls realer Beziehung zu der in Christo der Menschheit vorherbestimmten Seligkeit stehen. Ohne Zweifel

wird man nächstens unter den Chinesen einen Gelehrten entdecken, welcher den verschiedenen Antheil aller Menschen an der Seligkeit darnach bestimmte, wie gern oder ungern jeder, hätte er zu der Zeit gelebt (die mit Sicherheit zu erwarten stehe), wo das Reich der Mitte zu seinem Volke vorgedrungen sein werde, dessen Sitte und Religion angenommen haben würde! Immerhin jedoch ist bei dieser Wendung nur der Ausdruck theologisch, und kann, wie oben geschehen, leicht in den angemessenen philosophischen umgewandelt werden: daher begnügt sich SCHLEIERMACHER nicht mit derselben, sondern sucht das kirchliche Bewusstsein durch eine handgreiflichere Formel zu beschwichtigen. Nicht blos insofern gibt es keine Verworfenen im strengen Sinne, als alle unter andern Umständen bekehrt worden sein würden; sondern bestimmter noch insofern, als alle einmal, in einem künftigen Leben, wirklich bekehrt werden werden. Allein wenn hienach eine Zeit kommen soll, wo alles Todte belebt, und alles Widerstrebende in die Einheit des Ganzen aufgenommen sein wird: wo bleibt alsdann die Vollständigkeit der Gattung, von der ja gesagt war, dass zu ihr die ganze Mannigfaltigkeit der Mischungsverhältnisse, von dem grössten Uebergewichte des Geistes bis zu einem ebensolchen des Fleisches, wesentlich gehöre? Doch wir dürfen der Eschatologie nicht weiter vorgreifen: auch genügt das Bisherige, die Zwittergestalt auch dieses Theils der SCHLEIERMACHER'schen Glaubenslehre anschaulich zu machen.

Blicken wir auf den Entwicklungsgang der in Rede stehenden Lehre zurück, so können wir die Tendenz nicht verkennen, dieselbe aus dem Gebiete theologischer Voraussetzungen auf den Boden des philosophischen Begriffs zu erheben. Die Frage: was kann der Mensch zu seiner Beseligung noch beitragen, nach-

dem er in Adam seine Natur so jämmerlich zerrüttet hat? ist als abgethan zu betrachten, und an ihrer Stelle fragt sich jetzt: bleibt überhaupt neben der göttlichen Allwirksamkeit dem Menschen noch eine selbstständige Thätigkeit übrig? [28]) Hiemit löst sich die Lehre von den Gnadenwirkungen und der Gnadenwahl, wie schon früher bemerkt wurde, in die Lehre von der göttlichen Mitwirkung auf, von der auch das sie nicht wirklich ausscheidet, dass es sich hier um das Verhältniss der göttlichen und menschlichen Thätigkeit mit bestimmterer Beziehung auf das religiöse Leben des Menschen handelt: diese besondere Frage ist mit jener allgemeinen beantwortet; worauf mithin auch hier zu verweisen ist.

II.

Was bei der Aufhebung der Sünde mit dem Menschen vorgeht.

§. 85.

Die biblische Lehre von der Bekehrung und Rechtfertigung.

Gerecht (צַדִּיק) war nach A.T.licher Vorstellung, wer die Vorschriften des von Jehova als theokratischem Oberherrn gegebenen Gesetzes genau beobachtete

---

28) Wesswegen Spinoza a. a. O. so fortfährt: *Atque ex his facile colligitur, quid per Dei electionem sit intelligendum. Nam cum nemo aliquid agat nisi ex praedeterminato naturae ordine, h. e. ex Dei aeterna directione et decreto, hinc sequitur, neminem sibi aliquam vivendi rationem eligere, neque aliquid efficere nisi ex singulari Dei vocatione, qui hunc ad hoc opus, vel ad hanc vivendi rationem prae aliis elegit.*

(Ps. 18, 21 ff. vgl. Luc. 1, 6: ἦσαν — δίκαιοι — ἐνώπιον τῦ Θεῦ, πορευόμενοι ἐν πάσαις ταῖς ἐντολαῖς καὶ δικαιώμασι τῦ Κυρίυ ἄμεμπτοι); wobei zwischen den Ceremonialgeboten und den moralischen zunächst kein Unterschied gemacht wurde. Für Verfehlungen gegen dieses Gesetz, soweit sie nicht entweder durch Ersatz und bürgerliche Bufse auszugleichen waren, oder Todesstrafe nach sich zogen, waren zur Versöhnung des zürnenden Gottes Sünd- und Schuldopfer angeordnet, welche sowohl von den Einzelnen in einzelnen Fällen (3 Mos. 4 f. vgl. Hiob 1, 5), als jährlich für das ganze Volk (3 Mos. 16) dargebracht werden mussten. Da jedoch das sogenannte mosaische Gesetz, je mehr seine Bestimmungen sich allmählig vervielfältigten, um desto weniger vollständig beobachtet werden konnte, so ermangelte die Priesterpartei nicht, das über die Nation hereinbrechende politische Unglück als göttliche Strafe für die Vernachlässigung seines Gesetzes darzustellen (vgl. z. B. das letzte Kapitel der Chronik, besonders V. 21); wogegen die Propheten von der Beobachtung aus, wie mit dem Eifer in der Einhaltung der Ceremonialgebote wahrhafte Religiosität meistens in umgekehrtem Verhältnisse stand, auf inneren geistigen Gottesdienst drangen (Jes. 1, 10 ff. 29, 13. 58, 1 ff. Jerem. 7, 21 ff.). Bekehrung, d. h. Umkehr (שׁוּב) des Volks zu Jehova wurde als die Bedingung betrachtet, unter welcher Verzeihung und das vorige Glück von ihm zu erhalten stand (Jes. 1, 18 ff. Jerem. 3 ff.).

Wie an diese prophetischen Ermahnungen und an den Vorgang des Täufers sich anschliessend, auch Jesus in der verdorbenen Zeit, mit welcher er es zu thun hatte, die μετάνοια, in Verbindung mit dem Glauben an die Kunde vom nahen Messiasreiche, und wohl auch an seine eigene Messianität, zur Bedingung der Sündenvergebung und des Antheils an den Gütern seines

Reiches machte, davon ist schon früher die Rede gewesen. [1] Den Zöllner, der mit demüthigem und reuigem Bekenntniss seiner Sünde auf die Brust schlägt, lässt Jesus in der Parabel (Luc. 18, 9 ff.) ohne Weiteres gerechtfertigt nach Hause gehen; anderwärts ist es die in Anerkennung seiner Messianität ihm erwiesene Liebe, der er Vergebung der Sünden zusagt (Luc. 7, 47 ff.); doch darf diese Anerkenntniss nicht eine leere Huldigung der Lippen, sondern muss, wenn sie dem Menschen im künftigen messianischen Gerichte zu Gute kommen soll, mit werkthätiger Befolgung seiner Lehre als des göttlichen Willens verbunden sein (Matth. 7, 21). Die geforderte Sinnesänderung wird im johanneischen Evangelium (3, 3), wie auch in den apostolischen Briefen, als eine neue Geburt (1 Petr. 1, 23), eine Geburt aus Gott (1 Joh. 3, 9. 4, 7. vgl. Joh. 1, 13), als Ausziehen des alten und Anziehen eines neuen Menschen (Eph. 14, 22 ff. Kol. 3, 9 f.), der auf diese Weise umgeänderte Mensch aber als ein neues Geschöpf, sein Leben als ein neues, dem Dienste Christi, wie früher dem der Sünde gewidmetes Leben dargestellt (Röm. 6, 6 ff. 2 Kor. 5, 15 ff. Gal. 6, 15). Der Hergang bei dieser Veränderung wird so beschrieben, dass auf den Vorhalt der Verwerflichkeit des bisherigen Lebens hin zuerst Schmerz über die Sünde (κατανύσσεσθαι τῇ καρδίᾳ, λύπη), dann der Entschluss zur Sinnesänderung, hierauf die Erfüllung mit dem heil. Geiste eintritt (A.G. 2, 37 f. 2 Kor. 7, 8 ff.), welcher im Gemüthe das sündhafte Verlangen tödtet (Röm. 8, 13. Gal. 5, 24) und ein Trachten nach himmlischen Gütern entzündet (Kol. 3, 1 f.), das sich sofort in guten Thaten, als würdigen Früchten der Sinnesände-

---

[1] §. 67.

rung bethätigt (A.G. 26, 20). Mit der Sinnesänderung und Lebensbesserung wird als Bedingung des Antheils an dem messianischen Heil auch bei den Aposteln der Glaube an die höhere messianische Würde Jesu (A.G. 20, 21) und an die Hauptmomente seines messianischen Lebens und Schicksals (Röm. 1, 2 ff. 1 Kor. 15, 1 ff. 1 Tim. 3, 16) gefordert; ein Glaube, welcher in Erwägung der im Tode Jesu von Gott uns bewiesenen Liebe zur Liebe gegen Gott und unsere Brüder (Röm. 5, 5 ff. 1 Joh. 4, 7 ff.), im Hinblick aber auf die erst noch bevorstehende Offenbarung der messianischen Herrlichkeit Jesu zur Hoffnung sich gestaltet (Röm. 8, 24 f. 1 Petr. 1, 3 ff.). Ist somit Glaube, Liebe und Hoffnung der Grundaccord in der christlichen Gemüthsstimmung: so erklärt doch in Uebereinstimmung mit Jesu (Matth. 22, 37 ff.) auch Paulus die Liebe für das wesentliche Erforderniss, ohne welches die beiden andern keinen Werth haben. (1 Kor. 13, 1 ff. 13. vgl. Röm. 13, 8 ff.)

Sofern jedoch durch eine solche Umwandlung weder die vor derselben begangenen Sünden getilgt, noch auch die neue Gestaltung des Gemüths und Lebens eine durchaus befriedigende, vielmehr um der im Leibe wohnenden Sünde willen eine äusserst mangelhafte und unreine ist (Röm. 7, 24 f.): so war der Mensch immer noch nicht gerecht vor Gott; sondern theils für die sündige Vergangenheit, theils für die ungenügende Gegenwart war Verzeihung und Nachsicht von Seiten Gottes erforderlich, wenn der Mensch nicht unerachtet der Besserung dennoch der Strafe anheimfallen sollte. Im Allgemeinen war den Menschen die Geneigtheit Gottes, diese Verzeihung eintreten zu lassen, durch den sühnenden Tod des Messias versichert: es kam nur darauf an, wie es der Einzelne anzugehen hatte, sich derselben theilhaftig zu machen. Diese Frage genauer zu erörtern, lag besonders dem Apostel Pau-

lus nahe. Als eifriger Pharisäer hatte er die Gerechtigkeit vor Gott auf dem Wege strenger Beobachtung des mosaischen Gesetzes und der rabbinischen Zusätze zu demselben erstrebt (A. G. 22, 3. und Gal. 1, 14), sich aber in langem vergeblichem Abmühen von der Unmöglichkeit überzeugt, auf diesem Wege zum Ziele zu gelangen. Denn um durch Erfüllung des Gesetzes vor Gott gerecht zu werden, dazu gehörte, es ganz zu erfüllen, und gegen keine seiner Vorschriften zu fehlen (Gal. 3, 10. 5, 3); was der Erfahrung zufolge keinem Menschen — dem Juden so wenig mit dem mosaischen, als dem Heiden mit dem natürlichen Gesetz — gelingt (Röm. 1, 18 — 3, 20). Handelte es sich also um ein zureichendes Mittel, um eine wirklich erfüllbare Bedingung der Rechtfertigung vor Gott: so bot sich als solche dem Paulus die Forderung, die er täglich von den Mitgliedern der neuen von ihm verfolgten Secte hören musste, die Forderung des Glaubens an ihren Jesus als den Messias. War das Gesetz etwas in sich so Vielfältiges, dass demselben auf allen Punkten zu entsprechen der Unmöglichkeit gleichkam: so war der Glaube an den neuen Messias ein einfacher Act des Gemüths, den jeder von sich erlangen konnte. Hierin also erkannte jetzt Paulus den neuen von Gott eröffneten Weg, vor ihm gerecht zu werden (Röm. 3, 21 f. 28: λογιζόμεθα δικαιῦσθαι πίςει τὸν ἄνθρωπον, χωρὶς ἔργων νόμυ), welcher vor dem früheren auch noch den Vorzug hatte, dass er das Abhängigkeitsverhältniss des Menschen von Gott in ein ungleich helleres Licht setzte. Während nämlich demjenigen, welcher das Gesetz vollkommen erfüllt hatte, Gott den versprochenen Lohn als Schuldigkeit (κατ' ὀφείλημα Röm. 4, 4) hatte gewähren müssen, mithin der Mensch sich seiner eigenen Leistungen hatte rühmen können:

war der blofse Glaube von Seiten des Menschen keine Leistung, auf die er sich etwas hätte zu Gute thun (ἡ καύχησις ἐξεκλείσθη. Röm. 3, 27. Eph. 2, 9), oder Rechtsansprüche begründen können; sondern wenn ihn Gott um seines Glaubens willen für gerecht annahm, so war diess reine Gnadensache (δικαιούμεθα δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι, Röm. 3, 24. Eph. 2, 8). Als der Gegenstand dieses rechtfertigenden Glaubens wird insbesondere der Tod und die Auferstehung Jesu bestimmt (Röm. 3, 25. 10, 9. 1 Kor. 15, 17), und die Rechtfertigung des Menschen bewirkt derselbe in der Art, dass (mit Anwendung von 1 Mos. 15, 6) dem Menschen sein Glaube als Gerechtigkeit angerechnet wird (λογίζεται, Röm. 4, 5. Gal. 3, 6.). Obwohl es somit nicht das Gesetz ist, durch dessen Befolgung der Mensch fernerhin streben soll vor Gott Gnade zu finden, so ist der durch den Glauben Gerechtfertigte darum doch weit entfernt, es mit der Sünde nun leicht zu nehmen, der er vielmehr im Tode Christi abgestorben ist, um mit dem auferstandenen Christus ein neues Leben in Gott zu beginnen (Röm. 6, 1 ff.), dessen Princip der göttliche Geist (Röm. 8, 1 ff.) und dessen Form die Liebe ist (πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργοῦσα, Gal. 5, 6).

Der paulinischen Rechtfertigung durch den Glauben, nicht durch Werke, stellt bekanntlich der Verfasser des Briefs Jacobi den Satz entgegen, dass der blofse Glaube ohne Werke den Menschen nicht retten könne (2, 14). Den Glauben haben auch die Dämonen, und doch müssen sie vor dem künftigen Gerichte zittern (V. 19); wogegen z. B. Abraham, nicht durch den blofsen Glauben, sondern durch diesen in Verbindung mit dem Gehorsam, gerechtfertigt worden sei (V. 20 ff.). Ohne Werke nämlich sei der Glaube, wie der Leib ohne Seele, todt (νεκρά, V. 20 — 26). — Klar ist hier zunächst, dass der Verf. dieses Briefs sich

unter πίςις etwas Anderes denkt als Paulus. Denn denjenigen Glauben, dem er die Rechtfertigung des Menschen vor Gott zuschrieb, legte Paulus dem Teufel gewiss nicht bei, noch konnte sich derselbe mit Furcht vertragen, da er vom Geiste der Kindschaft und der Liebe unzertrennlich war (Röm. 5, 5. 8, 14 ff.). Dagegen kannte auch Paulus einen Glauben, mit welchem für sich allein der Mensch ein tönendes Erz und eine klingende Schelle blieb (1 Kor. 13, 1 ff.): doch diesem schreibt er nirgends rechtfertigende Kraft zu (vielmehr: ὀδὲν ὠφελῦμαι, V. 3). Auch ist ja das Object des beiderseitigen Glaubens ein ganz verschiedenes der rechtfertigende bei Paulus hat den Tod und die Auferstehung Jesu als den höchsten Beweis der Liebe Gottes und der Würde Jesu zum Gegenstande; der für sich todte bei Jacobus die abstracte Notiz von der Einheit Gottes. War so der paulinische Glaube schon vermöge seines Gegenstandes von einer Stimmung des Gemüths unzertrennlich, aus welcher gute Werke von selbst hervorgehen mussten: so war doch die Bezeichnung dieses ganzen, eine theoretische Annahme und eine practische Stimmung in sich vereinigenden Zustandes blos nach jener theoretischen Seite eine Einseitigkeit, welche Missverstand und Missbrauch, und damit jene Polemik, fast nothwendig hervorrufen musste.

Wie Paulus, so lehrt auch der Brief an die Hebräer eine δικαιοσύνη κατὰ πίςιν (11, 7) und dass ohne Glauben Gott zu gefallen unmöglich sei (V. 6): aber indem er denselben als Zuversicht des Gehofften und Ueberzeugung von unsichtbaren Dingen definirt (11, 1), und als diese Gegenstände das Dasein Gottes, die Weltschöpfung und die künftige Vergeltung bestimmt (V. 3, 6), nähert er sich wieder dem Jacobus; nur dass er in dem Glauben, namentlich als Vertrauen auf die Wahrheit der göttlichen Verheissungen und Hoffnung

auf deren Erfüllung, das Princip sieht, aus welchem gottwohlgefälliges Handeln von selbst hervorgeht.

§. 86.

Kirchliche Lehre von Wiedergeburt, Rechtfertigung und Heiligung.

Dass der Mensch nicht durch eigene Weisheit oder Frömmigkeit, sondern durch den Glauben vor Gott gerecht werde,[1] wurde in der ältesten Kirche neben dem andern Satze, dass durch Liebe und Gehorsam Vergebung der Sünden zu erringen sei,[2] gelehrt; wobei wohl auch Glaube und Liebe wie Anfang und Vollendung in's Verhältniss gesetzt wurden.[3]

Hiebei pflegte man jedoch unter dem Glauben noch nicht die Ergebung in die Gnade Gottes im Tode Jesu, sondern die Zustimmung zu dem Inbegriff christlicher Lehre zu verstehen,[4] und eben desswegen konnte die Nothwendigkeit einer Ergänzung desselben durch

---

[1]) Clem. Rom. ep. I ad Cor. 32: *Καὶ ἡμεῖς οὖν διὰ θελήματος αὐτοῦ ἐν Χ. Ἰ. κληθέντες οὐ δι' ἑαυτῶν δικαιούμεθα, οὐδὲ διὰ τῆς ἡμετέρας σοφίας ἢ συνέσεως ἢ εὐσεβείας ἢ ἔργων ὧν κατειργασάμεθα ἐν ὁσιότητι καρδίας ἀλλὰ διὰ τῆς πίστεως, δι' ἧς πάντας τοὺς ἀπ' αἰῶνος ὁ παντοκράτωρ θεὸς ἐδικαίωσεν.*

[2]) Ders. a. a. O. 50: *Μακάριοί ἐσμεν, ἀγαπητοί, εἰ προστάγματα θεοῦ ποιοῦμεν ἐν ὁμονοίᾳ ἀγάπης εἰς τὸ ἀφεθῆναι ἡμῖν δι' ἀγάπης τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν.*

[3]) Ignat. ad Ephes. 13: *Ἀρχὴ μὲν (ζωῆς) πίστις, τέλος δὲ ἀγάπη.*

[4]) Augustin. de praedest. sanctor. 2: *Credere nihil aliud est, quam cum assensione cogitare.* De pecc. orig. 24: *Sine fide — incarnationis et mortis et resurrectionis Christi nec antiquos justos, ut justi essent, a peccatis potuisse mundari et Dei gratia justificari, veritas Christiana non dubitat.* Vgl. auch den Eingang des Symbolum Athanas.: *Quicunque vult salvus esse, ante omnia opus est ut teneat catholicam fidem, quam nisi quisque integram servaverit, absque dubio in aeternum peribit.* Worauf dann die Dogmen von der Trinität und der Incarnation folgen.

Werke, oder durch deren Princip, die Liebe, um so weniger verkannt werden. Ebenso wurde die Rechtfertigung nicht als blofse Gerechterklärung oder Sündenvergebung, sondern als wirkliche Gerechtmachung mittelst der Eingiessung der Liebe gedacht, aus welcher sofort die guten Werke hervorgehen sollten. [5]) Die Sündenvergebung wird dem Menschen in der Taufe mit Rücksicht auf Christus umsonst zu Theil; fällt er aber nachher wieder in Sünden, so muss er Gott selbst Genugthuung leisten, [6]) und die verlorene Gnade durch Büssungen und gute Werke wieder zu gewinnen suchen, worunter Gebete, Fasten und Almosen für besonders wirksam gehalten wurden. [7]) Wie weit es mit göttlicher Hülfe der Mensch in Umgestaltung seines Wesens und Thuns, oder im Processe seiner Heiligung, während dieses Lebens bringen könne, darüber standen sich zwei Ansichten entgegen. Während im Einverständniss mit mehreren griechischen Vätern Pelagius lehrte, nach seiner Bekehrung könne der Mensch durch eigene Anstrengung unter dem Beistande der göttlichen Gnade forthin die Sünde durchaus vermeiden: [8]) erwartete Augustinus die völlige Befreiung von derselben

---

[5]) Augustin. op. imperf. II, 165: *Non per solam peccatorum dimissionem justificatio ista confertur. Justificat quippe impium Deus, non solum dimittendo quae mala facit, sed etiam donando caritatem, ut declinet a malo et faciat bonum per spiritum s.* Ders. Retract. II. 33: *Gratia Dei justificamur, h. e. justi efficimur.*

[6]) Clem. Alex. Strom. IV, 24: *Ἰϛέον — τὰς μετὰ τὸ λȣτρὸν τοῖς ἁμαρτήμασι περιπίπτοντας τȣ́τȣς εἶναι τȣ̀ς παιδευομένȣς· τὰ μὲν γὰρ προενεργηθέντα ἀφέθη τὰ δὲ ἐπιγινόμενα ἐκκαθαίρεται.*

[7]) Die Literatur s. bei v. Cölln zu Münscher, I, §. 98.

[8]) Bei Augustin, de gestis Pelag. 6: *Non — diximus, quoniam inveniatur aliquis ab infantia ad senectutem qui nunquam peccaverit: sed quoniam a peccatis conversus proprio labore et Dei gratia possit esse sine peccato.*

erst mit der Verklärung dieses Leibes, welcher bis dahin der Sitz der Sünde blieb.[9]) Dadurch liess man sich jedoch von der uralten Vorstellung nicht abbringen, dass der Mensch durch Befolgung der von den göttlichen Geboten unterschiedenen Rathschläge des Evangeliums sich ein über seine Schuldigkeit hinausgehendes, und wohl auch übertragbares, Verdienst erwerben könne;[10]) eine Vorstellung, aus welcher sich der Heiligendienst entwickelte.

Die Scholastiker unterschieden im Acte der Rechtfertigung, den sie als einen augenblicklichen dachten,[11]) vier Momente: die Eingiessung der Gnade, die Bewegung des freien Willens zu Gott hin im Glauben, und von der Sünde weg in der Reue, endlich die Erlassung der Schuld.[12]) Aus Gal. 5, 6 zogen sie die Unterscheidung von *fides informis* und *formata*, oder des rein theoretischen Fürwahrhaltens von demjenigen, welches sich auch im Willen als Liebe äussert:[13]) und nur den Glauben im letzteren Sinne sahen sie für rechtfertigend an.[14])

---

9) De pecc. mer. et remiss. II, 8: *Adoptio — plena filiorum in redemtione fiet etiam corporis nostri.* Vgl. de nupt. et concup. I, 31: *Primitias itaque spiritus nunc habemus, unde jam filii Dei reipsa facti sumus: in caeteris vero spe sicut salvi, sicut innovati, ita et filii Dei; re autem ipsa quia nondum salvi, ideo nondum plene innovati, nondum etiam filii Dei, sed filii saeculi.*

10) S. die oben, I, S. 41 f., Anm. 8 — 11, angeführten Stellen: ferner eine aus Cäsarius bei v. Cölln, a. a. O. S. 457. f.

11) Thomas, Summa II. a, 113, 7: *Justificatio impii non est successiva, sed instantanea.*

12) Ders. 113, 6: *Quatuor enumerantur, quae requiruntur ad justificationem impii: sc. gratiae infusio, motus liberi arbitrii in Deum per fidem, et motus liberi arbitrii in peccatum (detestatio peccati), et remissio culpae.* Vgl. 8.

13) Ders. II, b, 4, 3: *Unum quodque operatur per suam formam. Fides autem per dilectionem operatur. Ergo dilectio charitatis est fidei forma.*

14) Diess drückte man auch durch die Unterscheidung von Gott

Eine eigentliche Controverse über diesen Punkt entstand erst zur Zeit der Reformation. Je mehr in der alten Kirche die Neigung überhand nahm, das menschliche Thun nur von seiner Aussenseite zu betrachten, desto eher gab man sich mit blofser Legalität desselben zufrieden; und was doch noch daran fehlte, meinte man durch Busswerke, durch eigenes oder fremdes überverdienstliches Thun, leicht decken zu können. Mit Recht machten hiegegen die Reformatoren darauf aufmerksam, dass das göttliche Gesetz mit der äusseren Handlung nicht abgefunden werden könne, indem es auf die Gesinnung gehe; mit der rechten Gesinnung aber, d. h. aus wahrer Liebe und unerschütterlichem Vertrauen zu Gott, das Gesetz zu erfüllen sei. Die Fähigkeit hiezu konnten sie nicht blos dem natürlichen Menschen nicht zuerkennen, sondern auch die göttliche Unterstützung, meinten sie, müsse zuerst als Ankündigung der Sündenvergebung eintreten: erst wenn es an seine Bereitwilligkeit zur Verzeihung glaube, könne das erschreckte Gemüth sich zur Liebe und Folgsamkeit gegen Gott aufrichten. [15])

Daher stellte sich denn die Lehrweise beider Confessionen in diesem Punkte in folgendes Verhältniss.

---

glauben und an Gott glauben aus, Petr. Lombard. III, 23, D: *Aliud est — credere in Deum, aliud credere Deo, aliud credere Deum. Credere Deo est credere vera esse quae loquitur, quod et mali faciunt; et nos credidimus homini, sed non in hominem. Credere Deum est credere quod ipse sit Deus, quod etiam mali faciunt. — Credere in Deum est credendo amare, credendo in eum ire, credendo ei adhaerere et ejus membris incorporari. Per hanc fidem justificatur impius.*

[15]) Apol. Conf. Aug. II, 36: *Impossibile est, diligere Deum, nisi prius fide apprehendatur remissio peccatorum. Non enim potest cor, vere sentiens Deum irasci, diligere Deum, nisi ostendatur placatus: donec terret et videtur nos abjicere in aeternam mortem, non potest se erigere natura humana, ut diligat iratum, judicantem et punientem.*



Nach katholischer Vorstellung wird der Mensch, nachdem er sich durch Glauben, Busse und gute Werke vorbereitet hat, von Gott um Christi willen nicht blos für gerecht erklärt und von der Schuld seiner Sünde losgesprochen, sondern durch die Mittheilung des heil. Geistes und seiner Gaben, unter denen die Liebe voransteht, auch wirklich gerecht gemacht:[16] nach protestantischer Lehre hingegen besteht die Rechtfertigung des Menschen nur darin, dass er ohne alles eigene Verdienst, um der Gerechtigkeit Christi willen, die Gott seinem Glauben zurechnet, für gerecht erklärt, und die Sündenstrafe ihm erlassen wird.[17] Der Glaube, durch welchen sich der Mensch der Rechtfertigung theilhaftig macht, ist nach protestantischer Lehre nicht die Annahme der kirchlichen Lehre im Allgemeinen, sondern im Besondern die Ueberzeugung von der Bereitwilligkeit Gottes, um Christi willen uns unsere Sünden zu

---

[16]) Trid. Syn. Sess. VI, c. 7: *Justificatio non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum, unde homo ex injusto fit justus et ex inimico amicus etc.* So ist auch die Gerechtigkeit Gottes hier nicht diejenige, *qua ipse justus est, sed qua nos justos facit: quia videlicet ab eo donati renovamur spiritu mentis nostrae, et non modo reputamur, sed vere justi nominamur et sumus, justitiam in nobis recipientes etc..* Can. 11: *Si quis dixerit, homines justificari vel sola imputatione justitiae Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et charitate, quae in cordibus eorum per sp. s. diffundatur atque illis inhaereat — anathema sit.*

[17]) Form. Concord. Sol. decl. III. 9: *De justitia fidei — docemus — quod homo peccator coram Deo justificetur — sine ullis nostris meritis aut dignitate, et absque ullis praecedentibus praesentibus aut sequentibus nostris operibus, ex mera gratia, tantummodo propter unicum meritum perfectissimamque obedientiam, passionem acerbissimam, mortem et resurrectionem Domini nostri J. Chr. — 17. Vocabulum igitur justificationis in hoc negotio significat justum pronuntiare, a peccatis et aeternis peccatorum suppliciis absolvere, propter justitiam Christi, quae a Deo fidei imputatur.*

vergeben;[18] mithin nicht blos ein Act des Verstandes, sondern zugleich eine Störung des Willens.[19] Den Katholiken erschien eine solche Zuversicht des Einzelnen, dass ihm seine Sünden vergeben seien, als Anmassung; sie bezogen auch hier den Glauben auf den ganzen Umfang des Wortes Gottes, und wiesen ihm seinen Sitz im Verstande an:[20] ebendesswegen aber war ihnen nicht wie den Protestanten der Glaube allein zur Rechtfertigung hinreichend,[21] sondern bildete nur deren Anfang, oder eines derjenigen Momente, durch welche sich der Mensch zur Rechtfertigung, d. h. zur *infusio justitiae* von Seiten Gottes, disponirt.[22] Während indess nach katholischer Lehre der Glaube auch in dieser untergeordneten Stellung dem Menschen die Rechtfertigung, wenn auch nur *ex congruo*, verdienen half, sprachen die Protestanten demselben, auch in seiner höheren Bedeutung in ihrem System. alles

---

18) Apol. IV, 60: *Adversarii cum de fide loquuntur — intelligunt fidem non hanc quae justificat, sed quae in genere credit Deum esse, poenas propositas esse impiis etc. Nos praeter illam fidem requirimus ut credat sibi quisque remitti peccata; de hac fide speciali litigamus, et opponimus eam opinioni, quae jubet confidere non in promissione Christi, sed in opere operato contritionis, confessionis et satisfactionum.* Diess ist der Unterschied der *fides generalis* und *specialis*, dessen schon oben, I, S. 282, erwähnt worden ist.

19) Apol. III, 183: *Fides est non tantum notitia in intellectu, sed etiam fiducia in voluntate, h. e. est velle et accipere hoc quod in promissione offertur, videlicet reconciliationem et remissionem peccatorum.* Vgl. Calvin. III, 2, 8.

20) Bellarmin. de justific. I, 4. Bei Winer, comparat. Darst. S. 101.

21) Syn. Trid. Sess. VI. can. 9: *Si quis dixerit, sola fide impium justificari, ita ut intelligat, nihil aliud requiri quod ad justificationis gratiam consequendam cooperetur, — anath. sit.*

22) Ebendas. cap. 6, und Bellarmin. a. a. O. I, 12, bei Winer, S. 98.

Verdienstliche ab, und fassten ihn lediglich als Organ, mittelst dessen der Mensch die Gerechtigkeit Christi sich aneignet.[23]) Hiebei dachten sich jedoch weder die Katholiken die Rechtfertigung als Gerechtmachung in Einem Acte vollendet; noch meinten die Protestanten, es dürfe bei der bloſsen Gerechterklärung ohne innere Umwandlung sein Bewenden haben. Nur nach dem vorherrschenden *habitus*, nicht in Bezug auf alle einzelnen *actus*, ist nach katholischer Lehre der Mensch in Folge der *infusio gratiae* gerecht;[24]) wesswegen er durch gute Werke die empfangene Gerechtigkeit erhöhen kann:[25]) doch hat er schon von Anfang an in der Rechtfertigung nicht blos eine auf ihn übergetragene (*justitia imputata*), sondern eine ihm immanente Gerechtigkeit (*j. inhaerens*) empfangen. Ebenso dringt auf der andern Seite das protestantische System darauf, dass dem Glauben die Liebe, der Rechtfertigung die guten Werke, folgen müssen: nur seien sie nicht als Ursachen, sondern als Wirkungen und Kennzeichen der Rechtfertigung zu betrachten, indem Einer erst gerechtfertigt und der göttlichen Gnade gewiss sein müsse, um lieben und gute Werke thun zu können;[26]) auch seien Liebe und gute Werke selbst im gebesserten

---

[23]) Apol. II, 56: *Fides non ideo justificat aut salvat, quia ipsa sit opus per sese dignum, sed tantum quia accipit misericordiam promissam.* Richtig sagt daher Bellarmin. de justif. I, 17 von den Protestanten: *existimant fidem non justificare per modum causae aut dignitatis aut meriti, sed solum relative, quia videlicet credendo accipit, quod Deus promittendo offert.*

[24]) Bellarmin. de justif. II, 14.

[25]) Trid. Syn. Sess. VI, can. 24.

[26]) Luther, Comm. in ep. ad Gal. (angef. in der Concordienformel, Sol. decl. III, 29): *Respondemus — sola fide in Christum nos pronuntiari justos, non operibus legis aut charitate. Non quod opera aut charitatem rejiciamus, ut adversarii nos falso accusant, sed*

Menschen immer noch so unvollkommen, dass, wenn sich der Mensch auf sie allein verlassen sollte, er über seine Rechtfertigung und Seligkeit in der quälendsten Unruhe bleiben müsste.[27])

Den ganzen Hergang bei derjenigen Umwandlung, mittelst welcher der Mensch der durch Christum erworbenen Sündenvergebung theilhaftig wird, d. h. bei der Bekehrung und Wiedergeburt, beschreiben daher Katholiken und Protestanten verschieden. Nach katholischer Lehre geht der Glaube, als Zustimmung zu der kirchlichen Lehre, der Busse voran, und diese, sammt den ersten Versuchen der guten Werke, verdient gleichsam die Rechtfertigung:[28]) nach lutherischer Lehre ist der Glaube in jenem weiteren Sinne nur die entfernte Voraussetzung, nicht ein unmittelbarer Factor der Rechtfertigung; der Glaube im engeren Sinne dagegen folgt erst auf die Zerknirschung oder die Schrecken des Gewissens; ihm wird dann unmittelbar die Rechtfertigung zu Theil, und hierauf erst werden gute Werke möglich.[29]) Zwischen der lutherischen und der refor-

---

quod a statu causae in alienum negotium, quod ad hanc quaestionem non pertinet, abstrahi nos et implicari nolumus. Confess. August. I, 20: *Docent nostri, quod necesse sit, bona opera facere. non ut confidamus per ea gratiam mereri, sed propter voluntatem Dei. Tantum fide apprehenditur remissio peccatorum ac gratia. Et quia per fidem accipitur sp. s., jam corda renovantur et induunt novos affectus, ut parere bona opera possint.* Vgl. Apol. II, 74; Form. Concord. III, 41.

27) Apol. II, 107. III, 66.

28) Trid. Syn. Sess. VI, c. 6.

29) Conf. Aug. I, 12: *Constat autem poenitentia proprie his duabus partibus: Altera est contritio, seu terrores incussi conscientiae agnito peccato. Altera est fides, quae concipitur ex evangelio seu absolutione, et credit propter Christum remitti peccata, et consolatur conscientiam et ex terroribus liberat. Deinde sequi debent bona opera, quae sunt fructus poenitentiae.* Diese wird Apol. V, 28. gestattet auch als dritten Theil der *poenitentia* zu zählen.

mirten Lehrweise findet hier die Abweichung statt, dass, wie nach der katholischen die *fides generalis*, so nach der reformirten auch die *fides specialis* der Busse vorangehen muss, sofern ohne die Gewissheit der göttlichen Liebe nur eine sclavische, keine wahrhaft herzliche Busse möglich sei. [30]) Die Lutheraner pflegten den ganzen Process, durch welchen der Mensch zur Rechtfertigung gelangt, Busse (*poenitentia*) zu nennen, und dieser die Reue und den Glauben (*contritio et fides*) als Theile unterzuordnen: [31]) während einerseits den Katholiken von dem Processe der *regeneratio* die Busse nur ein Theil war, den sie wieder in die drei Stücke der *contritio*, *confessio* und *satisfactio* zerfällten; [32]) und andererseits auch Calvin den Glauben nicht als Theil der Busse fassen mochte, sondern auf den Glauben die Busse mit den beiden Bestandtheilen der Reue und des Entschlusses zur Besserung (*mortificatio et vivificatio*) folgen liess. [33])

Mit dieser letzeren Wendung war die protestantische Lehrweise in Betreff der Rechtfertigung auf die Spitze getrieben. War es nach katholischer Lehre nicht blos die Abkehr des Menschen von der Sünde, sondern auch Versuche in guten Werken, welche, obwohl nicht ohne göttliche Mitwirkung, zu Stande gekommen, Gott bewogen, den Menschen durch Eingiessung seines Geistes vollends gerecht zu machen; hatte die lutherische Lehre zwar positive Leistungen vor der Rechtfertigung dem Menschen abgesprochen, aber dieser doch die Erkenntniss und Verabscheuung der Sünde vorangehen lassen: so betrachtet die calvinische Lehr-

---

30) Calvin. instit. III, 3, 1.

31) S. Anmerk. 29.

32) Concil. Trid. Sess. XIV, cap. 3. u. can. 4.

33) Calvin. III, 3.

form auch dieses blos Negative als Folge der Rechtfertigung, welcher daher nichts als der Glaube, oder das Vertrauen auf die verzeihende Gnade Gottes in Christo, vorangehen soll. Zwar ist nach beiden protestantischen Confessionen die Busse sowohl als der Glaube im Menschen durch göttliche Gnadenwirkung hervorgebracht: dennoch ist es bezeichnend, dass nach reformirter Lehre Gott, ohne auch nur vorher die Busse im Menschen gewirkt zu haben, ihm schon mittelst des Glaubens die Rechtfertigung zu Theil werden lässt. Hier erst erscheint diese im vollen Sinne als *gratuita*; nicht einmal mit Augustin kann mehr in Bezug auf sie gesagt werden: *Sua dona coronat Deus*, sofern die Rechtfertigung durch den Glauben sein erstes *donum* ist, auf welches alle übrigen erst folgen. Dieses aber, alle Gründe und Ursachen der Rechtfertigung aus dem Menschen hinaus in Gott und Christum zu verlegen, ist die Grundrichtung der gesammten protestantischen Rechtfertigungslehre. [34]) Die Behauptung, dass der Mensch durch Liebe oder gute Werke, kurz durch irgend etwas in ihm selbst, Vergebung der Sünden verdienen könne, wird für Beschimpfung Christi erklärt, weil, wenn wir selbst etwas zu unserer Rettung beitragen könnten, Christus vergeblich erschienen wäre; [35])

---

[34]) Form. Concord. Sol. decl. III, 55: (*Apud theologos Augustanae confessionis extra controversiam positum est) totam justitiam nostram extra nos et extra omnium hominum merita, opera, virtutes atque dignitates quaerendam, eamque in solo domino nostro J. Christo consistere.* Vgl. Calvin. III, 11, 15.

[35]) Apol. III, 29: *Si quis sentit, se ideo consequi remissionem peccatorum, quia diligit, afficit contumelia Christum, et comperiet in judicio Dei, hanc fiduciam propriae justitiae impiam et inanem esse.* 139 *Alioqui quorsum opus erat Evangelio, quorsum — Christo? Haec sententia semper in conspectu esse debet, ut opponi possit his, qui abjecto Christo, deleto Evangelio, male detorquent scripturas ad humanas opiniones, quod remissionem peccatorum emamus nostris operibus.*

ebendesswegen wird auch der Glaube zum leeren Gefässe, zum aufgesperrten Seelenmunde gemacht, der die dargebotene Gnade nur aufnehmen, nicht erwerben könne. [36]) Auch die Polemik gegen die katholischen Vorstellungen von der Busse hatte hierin ihre letzte Wurzel. Zwar war es die unnütze Gewissensquälerei mit etwas Unmöglichem, wesswegen in der Beichte die Aufzählung aller einzelnen Sünden erlassen, [37]) und der Aeusserlichkeitsgeist und Ablassunfug, um dessen willen die kirchlichen Satisfactionen verworfen wurden: [38]) doch kam man immer wieder darauf zurück, dass die Zulänglichkeit der Genugthuung Christi geschmälert werde, wenn sie nöthig haben sollte, durch genugthuende Werke von unserer Seite ergänzt zu werden. [39])

Gegen diese protestantische Lehrweise, welche die Rechtfertigung als eine Veränderung in dem Urtheil Gottes über den Menschen fasste, dem aber im Menschen selbst nicht alsbald eine entsprechende Veränderung zur Seite ging, lag den Katholiken die Einwendung nahe, dass ja auf diese Weise Gott ein falsches Urtheil fällen würde; [40]) die Gerechtigkeit Christi, wenn

---

[36]) Calvin. III, 11, 7: *Fidem — quasi vasi conferimus, quia nisi exinaniti ad expetendam Christi gratiam aperto animae ore accedimus, non sumus Christi capaces.*

[37]) Confess. August. p. 12. 27; Apol. p. 159 f. 163. 181; Calvin III, 4, 17.

[38]) Apol. p. 163 f.; Calvin. III, 4, 1.

[39]) Apol. p. 184: *Retinenda est — sententia de fide, quod fide consequamur remissionem peccatorum, propter Christum, non propter nostra opera praecedentia aut sequentia. Et nos ob hanc causam praecipue de satisfactionibus disputavimus, ne susciperentur ad obscurandam justitiam fidei etc.* Conf. Helv. II, 14: *Improbamus illos, qui suis satisfactionibus existimant se pro commissis satisfacere peccatis. Nam docemus, Christum unum morte vel passione sua esse omnium peccatorum satisfactionem etc.*

[40]) Bellarmin. de justif. II, 7; Möhler, Symbolik, S. 139; vgl. Baur, der Gegensatz des Kath. u. Prot. S. 255 ff.

sie sich uns nicht wirklich moralisch mittheile, könne so wenig uns zugerechnet, oder unsere Gerechtigkeit genannt werden, als eine Wand weiss heissen könne vermöge der weissen Farbe meines Kleides.[41] Dass die Protestanten über diese Einwendung als über eine unbefugte Einmischung philosophischer Speculation in den Glauben sich beklagten,[42] zeigt deutlich ihre Verlegenheit; die Berufung darauf, dass gleichzeitig mit dem Zustandekommen der Rechtfertigung durch den Glauben auch eine sittliche Umänderung im Menschen ihren Anfang nehme, reichte desshalb nicht aus, weil die Rechtfertigung ohne Rücksicht auf diese erfolgen sollte; die Hinweisung auf den Glauben aber als auf dasjenige Moment, welches im Menschen dem veränderten Urtheil von Seiten Gottes entspreche,[43] hatten sich die Protestanten selbst dadurch abgeschnitten, dass sie, wie wir gesehen haben, auch den Glauben nicht als gottwohlgefällige Qualität im Menschen betrachteten, durch welche er der Rechtfertigung auch nur beziehungsweise würdig, sondern lediglich als diejenige Thätigkeit des Gemüths, mittelst deren er, obwohl immer noch unwürdig, derselben theilhaftig werde. Unterschieden sie aber in andern Fällen den Glauben von den Werken nur wie das Innere von dem Aeussern, die Gesinnung von der Handlung,[44] und liessen nur das Mangelhafte dessel-

---

41) Bei Baur a. a. O.

42) Chemnit. exam. decr. concil. Trid. p. 209 (bei Baur a. a. O. S. 257).

43) Baur, a. a. O.

44) So Luther öfters, z. B. im Sermon von der Freiheit eines Christenmenschen, W.W. XIX, S. 1225: Darum sind diese zwei Sprüche wahr: gute fromme Werke machen nimmer einen guten frommen Mann; sondern ein guter frommer Mann machet gute fromme Werke. Böse Werke u. s. f. S. 1227: Wer da will gute

ben durch Zurechnung des Verdienstes Christi ergänzt werden: [45]) so war der so gefasste Glaube kaum mehr von der *justitia habitualis* zu unterscheiden, welche nach katholischer Lehre, unerachtet der Mangelhaftigkeit unserer *justitia actualis*, von Gott um Christi willen für vollwichtig genommen wird. [46]) Sollte aber der Glaube diese Bedeutung haben, so war es passender, statt seiner mit den katholischen Lehrern von der durch Christum und seine Wohlthaten im Menschen geweckten Liebe zu sprechen, und somit diese als das eigentlich Rechtfertigende zu fassen: [47]) allein diese Lehrweise, obwohl sich selbst bei Luther Anklänge an dieselbe finden, [48]) wird in den symbolischen Büchern der Protestanten ausdrücklich verworfen. [49]) Da die

---

Werke thun, muss nicht an den Werken anheben, sondern an der Person, so die Werke thun soll. Die Person aber machet Niemand gut, denn allein der Glaube, und Niemand machet sie böse, denn allein der Unglaube. Das ist wohl wahr, die Werke machen einen fromm oder böse vor den Menschen, d. i. sie zeigen äusserlich an, wer fromm oder böse sei. Aber das ist Alles im Schein und äusserlich.

[45]) Luther in mehreren Stellen, von denen Planck einige beibringt in der Abhandlung über die Bildungsgeschichte unserer orthodox symbolischen Lehrform von der Rechtfertigung. Flatt's Magazin, I, S. 227 ff.

[46]) Vgl. Baur, a. a. O. S. 254.

[47]) So z. B. Andradius, bei Baur, S. 255.

[48]) Werke XIX, S. 1222: Obwohl der Mensch inwendig, nach der Seelen, durch den Glauben genugsam rechtfertig ist, und Alles hat, was er haben soll — so bleibet er doch in diesem leiblichen Leben auf Erden, und muss seinen eigenen Leib regieren —. Da heben sich nun die Werke an —. Denn der innerliche Mensch ist mit Gott Eins, fröhlich und lustig um Christi willen, der ihm so viel gethan hat, und stehet alle seine Lust darin, dass er wieder möchte Gott auch umsonst dienen in freier Liebe: so findet er in seinem Fleisch einen widerspenstigen Willen u. s. f.

[49]) Apol. III, 24 ff.; Form. Concord. Epit. III, 19 ff.

Liebe als Gesinnung von selbst auf entsprechende Handlungen als deren Aeusserungen hinwies, so konnte sich bei jener Lehrart nie der verderbliche Zwiespalt ergeben, wie er in der protestantischen Kirche zwischen Glauben und Werken hervortrat, wo der Behauptung MAJOR's, gute Werke seien zur Seligkeit nöthig, von AMSDORF der Satz entgegengestellt wurde, dass sie zur Seligkeit vielmehr schädlich seien, die Concordienformel aber mit der letzteren Proposition auch die erstere von der Hand wies. [50]

Auch in Bezug auf die weiteren Fortschritte der Gerechtfertigten im Guten, oder auf die Heiligung, erscheint die katholische Lehre, von der Aeusserlichkeit, die ihr überall eigen ist, abgesehen, gesünder als die protestantische. Die katholische Ansicht wenigstens, dass die Gesinnung und die Handlungen des Gerechtfertigten, obzwar an den absoluten Mafsstab gehalten, unvollkommen, doch in Rücksicht auf die Verhältnisse dieses Lebens eine beziehungsweise Zulänglichkeit und Vollkommenheit erreichen können, [51] ist gewiss der Wahrheit näher, als der protestantische Satz, dass es kein Werk auch des frömmsten Menschen gebe, welches nicht streng geprüft vor Gott verdammlich wäre. [52] Ist diess die Sprache einer beinahe manichäischen Zerrissenheit, so stimmt damit auch der Nachdruck sehr wohl überein, welcher auf den Leib als den Sitz der Sünde gelegt wird, mit dessen Ablegung erst der

---

50) Form. Concord. Epit. IV, 16 ff. Sol. decl. 14 ff. 37 ff. Vgl. PLANCK, Geschichte des protest. Lehrbegriffs, IV, 475. 531.

51) BELLARMIN. de justif. IV, 17.

52) CALVIN. III, 14, 11: Man muss streng darauf bestehen, *nullum unquam exstitisse pii hominis opus, quod, si severo Dei judicio examinaretur, non esset damnabile.*

Mensch hoffen könne, zu vollständiger Gerechtigkeit zu gelangen. [53]

§. 87.

Auflösung der kirchlichen Rechtfertigungslehre.

Bei der Einseitigkeit der protestantischen Rechtfertigungslehre und der Nothwendigkeit, durch künstliche Verwahrungen dem nahe liegenden Missverstand und Missbrauch zu begegnen, konnte es nicht anders sein, als dass man sich bald in verschiedener Art der katholischen Lehrweise wieder zu nähern suchte.

Eine der beiden Hauptformen dieser Annäherung haben wir schon früher berühren müssen: die mystischen Versuche nämlich, der äufserlich historischen Thatsache der Erlösung durch das Leben und Leiden Christi einen entsprechenden innerlichen Process im Menschen an die Seite zu setzen. An dieser Stelle ist vor Allem der Lehre von der mystischen Vereinigung Christi und der ganzen Dreieinigkeit mit den Glaubigen zu gedenken, welche auch die orthodoxen Lehrer der protestantischen Kirche unmittelbar auf die Rechtfertigung folgen liessen. [1] Hiemit hatten die Protestanten hart neben ihre

---

[53]) Catech. major II, 54: *Quamquam Dei gratia per Christum impetrata est, et sanctificatio per sp. s. facta —: nunquam tamen nos a peccatis sumus vacui, et hoc carnis nostrae gratia, quam adhuc adhaerentem humeris nostris circumferimus.* Calvin. II. 7, 5: *Neminem sanctorum exstitisse dico — item neminem posthac futurum, qui ad verae perfectionis metam (pertigerit aut) perventurus sit, nisi corporis mole solutus.* Vgl. ebendas. 13, und Form. Concord. Epit. I, 10.

[1]) Schon Calvin, s. o. §. 72. Anm. 1. Später z. B. bei Quenstedt als eigener *locus,* III, p. 614: *Effectum vel consequens justificationis est mystica hominis credentis cum Deo unio; quam primum enim homo peccator coram Deo per fidem est justificatus, Deus cum*

blofse Gerechterklärung die katholische *infusio gratiae* gestellt, nur dass sie bei der Verkehrung beharrten, die letztere nicht als Ursache der ersteren denken zu wollen. Daher die Verdammung Osiander's, welcher diese mystische Einwohnung Christi in den Glaubigen mit der Bestimmung vortrug, dass eben in ihr, mithin nicht in einer blofsen Gerechterklärung, die Rechtfertigung bestehe. Der Glaube, der da gerecht macht, lehrte Osiander, ist allezeit mit einer Synekdoche zu verstehen, nämlich dass er sein Object, welches Christus ist, in sich schliefst, der uns von Gott zur Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung gemacht ist. Die Gerechtigkeit, die uns geschenkt wird, heifst nicht darum Gottes Gerechtigkeit, weil sie vor Gott gälte u. dgl.; sondern weil sie des dreieinigen Gottes wesentliche Gerechtigkeit ist, die uns in Christo mitgetheilt wird. Darum lehren diejenigen kältere Dinge denn das Eis, die da lehren, dass wir allein um der Vergebung der Sünden willen für gerecht geachtet werden, und nicht auch zugleich wegen der Gerechtigkeit Christi, der durch den Glauben in uns wohnet. Denn Gott ist nicht so ungerecht, noch ein solcher Liebhaber der Ungerechtigkeit, dass er den für gerecht hielte, in welchem ganz und gar von der wahren Gerechtigkeit nichts ist.[2]. Ebenso Schwenckfeld,[3] die späteren Mystiker,[4]

---

ipso mystice et spiritualiter unitur, et Christus incipit habitare per fidem in corde ipsius. Haec mystica unio — est — ταμεῖον omnis vivificae consolationis et efficacissimum ὁρμητήριον ad gratiarum actionem, ad orationem, ad peccatorum detestationem et ad sanctam conversationem.

[2]) Osiander, Disputation von der Rechtfertigung des Glaubens, S. 16. 22 ff. 73 f. Bei Planck, Gesch. des prot. Lehrbegriffs, IV, S. 270 ff.

[3]) S. Planck, a. a. O. V, 1, S. 190.

[4]) Valentin Weigel, Postill. III, S. 15 f. (bei Hase, Dogm. S.

die Mennoniten [5]) und die Quäker. Letztere stimmen zwar mit den Protestanten darin überein, dass die Rechtfertigung nicht aus den Werken komme, welche vielmehr aus ihr erst hervorgehen: aber ebenso bestimmt verwerfen sie die Auffassung der Rechtfertigung als bloſser Zurechnung fremder Gerechtigkeit, und bestimmen sie als innere Gestaltung (Gal. 4, 19) oder Geburt Christi im Menschen, als die Bildung einer Gesinnung in ihm, aus welcher die guten Werke von selbst und mit solcher Nothwendigkeit hervorkeimen, dass, wo sie fehlen, auch jenes Princip nicht vorhanden sein könne; wesswegen man immerhin sagen müsse, gute Werke seien zur Seligkeit nothwendig, da wir, wenngleich nicht durch sie, doch in ihnen gerechtfertigt werden. [6])

---

421): Ein trefflicher Irrsal ist bei den falschen Christen, dass sie einen Andern lassen das Gesetz thun, leiden, sterben, und sie wollen ohne Busse sich behelfen mit der *imputation.* Es hilft doch nichts von aussen, spring hoch oder nieder; *vita Christi* in dir muss es thun, *Christus inhabitans, non ab extra manens.* — Die *unio essentialis* muss es thun, dass wir ihn geistlich und leiblich in uns haben. — *Indue Christum,* ziehe an den neuen Menschen, alsdann wird dir aus Gnaden imputirt, was Christus für dich gethan hat; sonst bleibest du ewiglich verdammt mit deiner *imputation.* — J. Böhme, 46ster Brief, 29: Man lehret uns wohl die zugerechnete Gnade; aber was der Glaube sei — und wie er das Verdienst Christi mit der Gnade ergreife, da ist der meiste Theil stumm und blind daran, und bleibet bei einem historischen Glauben, Jac. 2, welcher nur eine Wissenschaft ist. — 39: Der rechte Glaube ist nicht ein Gedanke oder Zulassung der Geschichte, dass der Mensch in sich impresset, dass Christus für seine Sünden gestorben sei; sondern — er nimmt Christum in sich, er impresset ihn in seinem Hunger mit seinem himmlischen Fleisch und Blute, mit der Gnade, welche Gott in Christo anbeut. 40: Christus speiset die Seele mit dem Wesen *Sophiae,* mit seinem Leib und Blute u. s. f.

5) S. Winer, comparat. Darst. S. 96.

6) Die Belegstellen s. bei Baumgarten, Polemik, II, S. 677 f.

Neben dieser mystischen Annäherung der protestantischen Rechtfertigungslehre an die katholische ging in Socinianern und Arminianern eine praktisch-rationalistische her. Den ersteren waren, wie oben Sündenvergebung und Genugthuung, so hier die geschehene Genugthuung und ihre Zurechnung um des Glaubens willen, unvereinbare Begriffe. Wenn es wahr ist, dass Christus für uns genuggethan hat, so ist also bereits für uns genug geschehen, d. h. wir haben die Genugthuung, und sie darf uns nicht erst zugerechnet werden. [7]) Die Genugthuung Christi soll uns zu Gute kommen unter der Bedingung, wenn wir glauben, dass sie von ihm für uns geleistet sei: ist sie aber für uns geleistet, so kommt sie uns von selbst und unabhängig von jeder Bedingung zu Gute; soll sie uns nur unter der Bedingung des Glaubens zu Gute kommen, so war sie vor diesem nicht wirklich geleistet, und es wird uns ein falscher Glaube — an eine wirkliche Genugthuung, die doch erst durch unsern Glauben wirklich wird — zugemuthet. [8]) Doch auch von diesem Widerspruch abgesehen, kann von einer Zurechnung der Gerechtig-

---

[7]) F. Socin. de J. Chr. servatore IV, 2 (Bibl. Fr. Pol. I, 2, p. 215): *Si verum est, Christum — morte sua pro peccatis nostris plenissime satisfecisse, certum est, nos jam habere istam satisfactionem. Nam quid aliud est, nos eam satisfactionem habere, quam vere pro nobis fuisse satisfactum? Antequam igitur ea satisfactio nobis imputetur, jam eam habemus, cum ante istam imputationem certissimum sit, vere pro nobis satisfactum fuisse.*

[8]) Ebendas. c. 3, p. 216 f.: *Istud enuntiatum (Christi satisfactionem nobis per fidem imputari) aut se ipsum destruit, aut certe perquam absurdam sententiam continet. Etenim, nisi nobis ea credenda sunt, quae non sunt vera, et nisi Deus ejusmodi fidem requirit, quae falsa credat: necesse est, antequam istam fidem habeamus, vere pro nobis jam satisfactum esse. Vere, inquam, i. e. reipsa, et sic non sub aliqua conditione —. Sed simpliciter satisfactum fuisse, et fuisse satisfactum sub conditione, adeo pugnantia sunt, ut alterum ab altero necessario tollatur.*

keit Christi im socinianischen System schon desswegen nicht die Rede sein, weil weder überhaupt Verdienst und Schuld übertragbar sind, noch insbesondere des Einen Christus Thun und Leiden für die ganze Menschheit zureichend wäre. [9]) Paulus sage aber auch nicht, bemerkt F. Socinus, Christi Gerechtigkeit werde durch den Glauben die unsrige, sondern, was etwas ganz Anderes sei, der Glaube werde uns zur Gerechtigkeit gerechnet. [10]) Diesen rechtfertigenden Glauben haben die Evangelischen mit Recht gegen die Katholiken (die aber ebendesshalb den Glauben allein für unzureichend zur Rechtfertigung achteten), nicht als blos historisches Fürwahrhalten, sondern als Vertrauen oder Zuversicht bestimmt: allein indem er die Thatsache der für uns geschehenen Genugthuung zum Gegenstande haben soll, so ist er selbst wieder nur ein historischer Glaube; der Glaube als Zuversicht bezieht sich nicht auf etwas Vergangenes, [11]) sondern auf etwas Zukünftiges, auf

---

9) S. oben, §. 71.

10) F. Socin. a. a. O. p. 217.

11) Quod regni Poloniae etc. c. 2. (Bibl. Fr. Pol. I, p. 696): *Evangelici — merito contra — Pontificios sententiam statuerunt, fidem istam esse fiduciam, non autem, ut plerique illorum existimant, ipsum credere, seu, quae dicuntur, vera esse assentiri. Atque interim quae et qualis sit ista in Christum fiducia, non noverunt, et pro ea, qua sola revera justificamur, aliam induxerunt, quae longe ab eo abest, ut id praestare possit. Legentes enim in s. literis — per Christi mortem deleta atque expiata fuisse peccata nostra — fiduciam, qua delentur peccata nostra, et sic justificamur, statuerunt esse — sibi firmiter hoc ipsum persuadere, et sic confidere, quod per Christi mortem deleta fuerint peccata nostra, quodque Deus propter ipsum Christum nos acceptos et gratos habeat. Cum tamen haec proprie fiducia non sit, sed potius historica fides, qua se, id, quod jam est aut fuit, creditur, cuique historicae fidei alioquin Evangelici, cum Pontificiis dissentientes, nullam justificandi vim concedere videntur.* De Christo servat. IV, 11, p. 238: *Fides in Christum aliquid jam Christum fecisse credere*

die Erfüllung der göttlichen Verheissungen durch Christum, insbesondere die Verheissung der Unsterblichkeit. Doch auch so ist er noch nicht der rechtfertigende Glaube selbst, sondern nur gleichsam dessen Vater: rechtfertigend wird der den Verheissungen Christi geschenkte Glaube erst insofern, als er festes Vertrauen auf Gott und Christus und Gehorsam gegen ihre Vorschriften aus sich erzeugt. [12]) Daher schliefst nach socinianischer Lehre der Glaube den Gehorsam in sich, sofern derjenige, in welchem die Hoffnung auf die von Christo dem Gehorsamen verheissenen Belohnungen wirklich lebendig ist, nicht umhin kann, ihm gehorsam zu sein. [13]) Dieser Gehorsam ist dasselbe, was Jacobus die Werke nennt, welche zum Glauben hinzukommen müssen, um den Menschen zu rechtfertigen: und wenn Paulus die Rechtfertigung durch Werke für unmöglich erklärt, so meint er nicht, dass, um uns vor Gott gerecht zu machen, keine Werke nöthig, sondern dass sie dazu, vermöge ihrer Unvollkommenheit, nicht hinreichend seien. [14])

---

esse non potest; aut certe istud credere ea fides in Christum non est, qua revera justificamur.

[12]) De Chr. serv. a. a. O.: *Eadem ratione ea credere, quae nobis Christus annuntiavit, non illa ipsa fides, quae nos justificat, sed ejus quasi parens et causa est.* 237: *Itaque fides, qua primum justus coram Deo haberi coeptus est Abrahamus, non revera divino promisso ipsa habita fides, sed inde orta confidentia in ipso Deo fuit.* 238: *Ex quibus verissimum id esse liquet, quod jam dudum contendimus, Christi fidem, quae per se, quod ad ea attinet, quae in nobis sunt, nos justificat, seu, ut rectius loquar, qua ipsa per se Deus nos justificat, confidentiam in ipso Christo esse, i. e. cum firma spe, ea consequendi, quae ipse sibi obedientibus promisit, Christi praeceptorum obedientia.*

[13]) Catech. Racov. q. 419: *Ergo tu obedientiam sub fide, cui soli et in solidum salus adscribitur, comprehendis? Sic est. Etenim res ipsa indicio est, neminem inveniri posse, qui spem certam vitae aeternae in animo concipiat, quam Christus tantum sibi obtemperantibus promisit, qui non Christo dicto audiens sit.*

[14]) F. Socin. Justificationis nostrae per Christum Synopsis. Bibl. I, p. 603.

Wer das göttliche Gesetz vollkommen beobachtete, und in keinem einzigen Falle demselben zuwider handelte, der wäre durch seine Werke vor Gott gerecht, ohne dessen Gnade zu bedürfen;[15]) da aber einen solchen Gehorsam nicht leicht Einer zu leisten im Stande ist, so ist es nicht mehr als billig, dass Gott, wie diess jeder vernünftige menschliche Herr thut, den Menschen nicht nach einzelnen Handlungen, sondern nach der ganzen Reihe und dem Grundtone seines Handelns beurtheile, mithin dem menschlichen Bestreben, das Gesetz vollkommen zu erfüllen, einzelne Fehltritte zu Gute halte.[16])

Von dieser socinianischen Rechtfertigungslehre unterscheidet sich die der Arminianer nur durch die Beziehung auf ihre, wie früher erwähnt worden ist, etwas abweichende Versöhnungstheorie. Auch die Arminianer wollten von einer Zurechnung der Gerechtigkeit Christi nichts wissen; sondern der Glaube werde um Christi willen dem Menschen zur Gerechtigkeit gerechnet.[17])

---

[15]) Ders. de Christo servat. IV, 11 (Bibl. 1, 2, p. 239).

[16]) Ders. Fragm. Catechismi prioris (Bibl. I, p. 678): *Est sine dubio duplex Dei praeceptorum obedientia. — Una cum quis — ad unguem prorsus divina praecepta observat, nec unquam ne minima quidem ex parte illa transgreditur; altera cum totus in eo est, ut illa omnino servet, ac porro id reipsa fere praestet, licet aliquando vel ignorantia vel incogitantia vel etiam humana fragilitate labatur, et a rectissima ista via aliquantisper deflectat.* Dass nun Gott, wenn er wollte, den Gehorsam im ersteren Sinne vom Menschen verlangen könnte, ist ebenso unbestreitbar, als dass er, wenn es ihm beliebt, mit dem letzteren, unvollkommenen, sich begnügen kann. — *Nemo enim vel filium vel servum qui erga ipsum talem se praestat, sibi obedientem non dicet. Quod apud Deum ipsum locum habere, — ratio ipsa postulat, cum unusquisque ex habitu et actionum suarum tenore, non autem ex quibusdam paucis actibus sit aestimandus.* Später heisst es, *perfectam obedientiam qui praestet, vix, aut ne vix quidem, inveniri.*

[17]) Limborch. VI, 4, 18: *Haec autem, quae nobis imputatur, non*

Während jedoch bei den Socinianern dieses Vorliebnehmen mit dem Glauben einzig durch die göttliche Gnade bedingt, Christo aber nur das Geschäft zugetheilt war, unsern Glauben und Gehorsam theils zu wecken, theils zu belohnen: ist nach arminianischer Vorstellung jene Nachsicht Gottes selbst durch das Opfer Christi bedingt. Gegenstand des rechtfertigenden Glaubens ist den Arminianern der ganze Christus, als Prophet, Priester und König; nicht blos das von ihm dargebrachte Opfer, sondern auch seine Vorschriften, Verheissungen und Drohungen: [18] daher schliefst der Glaube die Werke in sich, sofern er deren hervorbringendes Princip ist. [19] Aber vollkommen sind auch so unsere Werke nicht, und eben darin besteht die Rechtfertigung durch den Glauben, dass Gott mit Rücksicht auf das redliche Bemühen, seinen Geboten nachzukommen, wie es durch den Glauben an seine Verheissungen in uns geweckt ist, die mitunterlaufenden Mängel unseres Gehorsams übersieht, und unsere unvollkommene Gerechtigkeit für vollkommen annimmt. [20] Wenn hienach

---

est Christi justitia; nusquam enim scriptura docet, Christi justitiam nobis imputari: sed tantum fidem nobis imputari in justitiam, et quidem propter Christum.

[18]) Ders. ebendas. 29.

[19]) Ders. 32: *Sciendum, quando dicimus, nos fide justificari, nos non excludere opera, quae fides exigit et tanquam foecunda mater producit, sed ea includere.* 37: *Per fidem — non intelligendam esse nudam fidem, contradistincte ab operibus, quae fides producit; sed una cum fide omnem illam obedientiam, quam Deus in N. T. praescribit, quaeque per fidem in J. Chr. praestatur.*

[20]) Limborch. a. a. O. 37: Im neuen Bunde verlangt Gott *obedientiam fidei, h. e. non rigidam et ab omnibus aequalem, prout exigebat lex; sed tantam, quantam fides, i. e. certa de divinis promissionibus persuasio, in unoquoque efficere potest; in qua etiam Deus multas imperfectiones et lapsus condonat, modo animo sincero praeceptorum ipsius observationi incumbamus, et continuo in eadem proficere*

gleich sowohl Socinianer als Arminianer mit den Protestanten in der Auffassung der Rechtfertigung als blofser Gerechterklärung übereinstimmten, so war doch der Glaube, wie sie ihn bestimmten, ganz die *justitia habitualis* der Katholiken; wie denn auch Limborch ausdrücklich erklärt, das Magische und das Selbstgerechte hinweggedacht, sei die katholische Vorstellung nicht so übel. [21]

Diese socinianisch-arminianische Lehre, mit welcher Spinoza zusammentrifft, [22] ist auch die des neueren Rationalismus geworden. Dass wir durch den Glauben, nicht durch die Werke gerechtfertigt werden, heifst diesem nur so viel, dass Gott nicht auf die einzelnen unserer Handlungen, sondern auf das Ganze der Gesinnung sieht: [23] die πίςις des Apostels Paulus ist bei Dr. Paulus Ueberzeugungstreue. Wenn dem Glauben in diesem Sinne, oder der guten Gesinnung, auch noch eine Beziehung auf Christum gegeben wird, entweder rationalistisch auf seine Lehre und sein Beispiel, oder

---

studeamus. Daher die Definition der Rechtfertigung, 18: *Est gratiosa aestimatio, seu potius acceptatio justitiae nostrae imperfectae pro perfecta, propter Jesum Chr.* Näml. 41. *Deus non judicat hominum justitiam esse perfectam, imo eam judicat esse imperfectam; sed justitiam, quam imperfectam judicat, gratiose accipit ac si perfecta esset.*

[21]) Ebendas. 12: *Interim, si λογομαχία absit, fatendum, in Pontificiorum sententia multa esse non improbanda; et si hoc corrigatur, justitiam esse habitum infusum, meritumque omne abnegetur, omnino cum ipsis statuendum videtur, justitiam inhaerentem requiri, ut remissionem peccatorum s. justificationem a Deo consequamur.*

[22]) Tractat. theol. polit. c. XIV. erklärt er, *fidem non per se, sed tantum ratione obedientiae salutiferam esse, vel, ut ait Jacobus 2, 17, fidem per se absque operibus mortuam esse.* Da übrigens Spinoza auf die protestantische Unterscheidung zwischen *fides generalis* und *specialis* keine Rücksicht nimmt, so ist auf Band 1, §. 20. zu verweisen.

[23]) Wegscheider, instit. §. 155.

mystisch mit SCHLEIERMACHER als sogenannte Lebensgemeinschaft mit ihm: [24]) so ist diess doch eine ganz andere Beziehung, als in der protestantischen und auch in der katholischen Kirchenlehre. Die protestantische Rechtfertigungslehre ist die vollkommene Entleerung des Menschen von allem göttlichen Gehalte, welcher in Christum hinausverlegt ist, von dem er auf die Menschen nur vermittelst der göttlichen Zurechnung vollkommen, in der wirklichen Aneignung dagegen immer nur unvollkommen übergeht; und auch die katholische Lehre betrachtet jeden höheren Grad von sittlich-religiöser Trefflichkeit des Menschen als einen von Gott um Christi willen eingegossenen *habitus*. In jener rationalistischen Fassung der Rechtfertigungslehre dagegen sind es die eigenen (obzwar von Gott anerschaffenen und erhaltenen) Kräfte des Menschen, welche durch Lehre und Beispiel Christi, der selbst ein bloſser Mensch ist, nur äusserlich und zufällig unterstützt, die gottgefällige Gesinnung in ihm hervorbringen; und auch bei SCHLEIERMACHER ist die Gemeinschaft, in welcher dem Einzelnen das Bewusstsein der Sünde verschwindet, nur den Worten nach ein übernatürliches Geschenk durch Christum, in der That aber ein durchaus natürliches Ergebniss aus dem Zusammenwirken der religiösen und der geselligen Anlage der menschlichen Natur.

Entschiedener hat die neuere Philosophie die Selbstentfremdung des Geistes in diesem Artikel aufgehoben. Wie Christus seiner religiösen Bedeutung nach für KANT nur das personificirte Ideal der gottwohlgefälligen Menschheit war: so ist ihm die Aneignung der Gerechtigkeit Christi nichts Anderes als die Beziehung unserer Gesinnung auf jenes Ideal. Die sittliche Gesinnung,

---

[24]) SCHLEIERMACHER, der christl. Glaube, II, §. 106. 108.

die wir in jenem Ideale uns denken, ist für alle Menschen zu allen Zeiten und in allen Welten vor der obersten Gerechtigkeit vollgültig: wofern nämlich der Mensch die seinige derselben, wie er es thun soll, ähnlich macht. Immer freilich wird sie eine Gerechtigkeit bleiben, die nicht die unsrige ist, sofern diese in einem jener Gesinnung völlig und ohne Fehl gemässen Lebenswandel bestehen müsste, dergleichen uns, vermöge des unendlichen Abstandes zwischen dem Bösen, von welchem wir ausgehen, und dem Guten, das wir in uns bewirken sollen, in keiner Zeit erreichbar ist. Dennoch wird die Gesinnung jenes Ideales dem Menschen, der die seinige mit ihr vereinigt und nach ihr bestimmt hat, unerachtet des Zurückbleibens der wirklichen Ausführung, zugerechnet, sofern der durch die Aufnahme jener Gesinnung in seine Maxime im Menschen begründete continuirliche Fortschritt zum Guten in der intellectuellen Anschauung eines Herzenskündigers als ein auch der That nach vollendetes Ganze erscheint. [25]) — Auch nach Hegel ist der Widerspruch des Subjects mit dem absoluten Geist darin aufgehoben, dass Gott das Herz des Menschen, seinen substanziellen Willen, die innerste Alles befassende Subjectivität, ansieht; aber um die Mangelhaftigkeit der Erscheinung des Menschen mit diesem seinem Wesen auszugleichen, beruft sich Hegel nicht auf die göttliche Anschauung des unendlichen Progresses als eines abgeschlossenen, sondern auf den Begriff der Idee, in welcher die Aeusserlichkeit, Endlichkeit, Unvollkommenheit, das Anderssein überhaupt, ein unwesentliches, verschwindendes Moment sei. [26]) Gleich gut in Hegel's

---

[25]) Kant, die Religion innerhalb der Gränzen der blossen Vernunft, S. 83 ff. vgl. S. 55.

[26]) Hegel, Religionsphilos. II, S. 267.

Sinne könnte man sagen: ein wesentliches und bleibendes; oder unwesentlich ist es nur in dem Sinne, dass es zur Seite der Erscheinung des Wesens gehört, und verschwindend nur, sofern es, wie jedes Moment, nichts Fixes, sondern ein, wiewohl unumgänglicher, Durchgangspunkt im Processe der Idee ist.

Es kann nämlich die Idee der Menschheit auf doppelte Weise aufgefasst werden: einmal abstract, als Ideal, als in sich einfaches Urbild menschlicher Vortrefflichkeit, dem kein Einzelner je entspricht, vor welchem daher, als vor dem schreckenden Gesetze, der Mensch immer nur gerichtet und verurtheilt ist. Oder denken wir die Idee der Menschheit concret, als den in sich geordneten Complex aller Unterschiede von Volks- und Individualcharakteren, von Zeit und einzelnen Geistern: in dieser Idee (als dem Heiland) ist jeder Einzelne versöhnt und gerechtfertigt, sofern es das Wesen der Idee ist, das sich im Zusammenhang mit allen andern auch in seiner Gestalt zur Wirklichkeit bringt. Aber nicht schlechthin, sondern nur sofern er jene Idee in sich erzeugt (glaubt), hat der Einzelne in ihr seine Rechtfertigung. So lange er nur unmittelbar ist der er ist, festhaltend an seiner Individualität, ohne sich über sie zum Mitgefühl und zur Anschauung des gesammten Gebietes menschlicher Natur zu erheben, ist er mehr Thier als Mensch, von blinder Begierde umgetrieben, oder nur an sich Moment der Idee, die ihm eben desswegen nur in ihrer abstracten Gestalt, als verdammendes Schreckbild, gegenübertritt. Erst wenn sie als concrete in ihm zum Leben kommt, wenn er gelernt hat, sich als Glied des Ganzen zu empfinden, und seine Schranken als die Kehrseite fremder Realität, als wesentliche Formbestimmung der Idee, zu erkennen, ist er in der Beschränktheit frei, in Schmerz

und Leidenschaft deren Herr,[27]) und des göttlichen Lebens der Idee wirklich theilhaftig.

Mit der Entfremdung, welche der kirchlichen Rechtfertigungslehre zum Grunde liegt, hängt auch das zusammen, dass sie im Leben jedes Einzelnen die Zeit vor und nach der Wiedergeburt streng unterscheidet, und den Uebergang aus jener in diese durch einen merklichen Kampf bezeichnet sein lässt. Zwar ist auch von philosophischer Seite der Satz aufgestellt worden, dass eine allmählige Umbildung der Handlungsweise durch Bekämpfung einzelner Fehler wohl zur Legalität führen könne; Moralität hingegen sei nicht durch allmählige Reform, so lange die Grundlage der Maximen unlauter bleibe, sondern nur durch eine Revolution in der Gesinnung des Menschen, einen Uebergang zur Maxime der Heiligkeit, zu bewirken.[28]) Allein, wie auf dem modernkirchlichen Standpunkte bemerkt worden ist, dass die Wirkungen der vorbereitenden Gnade auf der einen Seite, und die Nachwirkungen der Sünde auf der andern, die Angabe eines bestimmten Zeitpunktes der Wiedergeburt unmöglich machen:[29]) so lehrt auch die philosophische Moral, dass jene Umkehr der Maxime in der Erscheinung nur als allmählige Reform der Denk- und Handlungsweise sich zeigen könne.[30]) Uebrigens bringt hier die Verschiedenheit der Individualitäten und der Zeitverhältnisse mannigfaltige Unterschiede hervor. Wenn es einerseits zuzugeben ist, sagt Hegel, was die Dogmatik lehrt, dass der Mensch, von Natur böse, nur durch innere Zer-

---

[27]) Spinoza, Ethic. V, 3: *Affectus, qui passio est, desinit esse passio, simulatque ejus claram et distinctam formamus ideam.*

[28]) Kant, a. a. O. S. 54.

[29]) Schleiermacher, der christl. Glaube, II, S. 193 ff.

[30]) Kant, S. 55.

rissenheit hindurch zur Gewissheit der Versöhnung gelangen könne: so muss andrerseits doch darauf aufmerksam gemacht werden, dass mit der Form der geschichtlichen Grundlage auch die jenes Kampfes sehr verändert wird. Wenn die Versöhnung in der Wirklichkeit vollbracht ist, so ist der Weg der Qual als solcher hinweggefallen; denn sobald das Bewusstsein erwacht ist, befindet sich der Mensch in dem Elemente eines sittlichen Zustandes. Das Moment der Negation ist freilich ein nothwendiges im Menschen; aber es hat jetzt die ruhige Form allmähliger Erziehung erhalten, und somit schwindet alles Furchtbare des Kampfs und das Plötzliche der Entscheidung. Dass diess aber geschehen könne, fordert und setzt voraus, dass der Zustand der Rechtlichkeit und Religiosität bereits vorhanden sei.[31]) Auch in solchen Verhältnissen übrigens können sich, je nach der Beschaffenheit der Individualitäten, noch plötzliche Uebergänge ereignen: doch hat man in den meisten Fällen Ursache, gegen die Gründlichkeit dieser Umwandlungen, oder wenigstens gegen die Uebertreibung, mit welcher sie gepriesen zu werden pflegen, misstrauisch zu sein; da in vielen Fällen die ganze angebliche Wiedergeburt nur darin besteht, dass der alte Adam den Rock gewechselt, d. h. z. B. die positive Wollust (im besten Falle!) in negative, oder in Ascese, der weltliche Hochmuth in geistlichen, der bürgerliche Kastengeist in religiösen Sectengeist, die Mordlust in Ketzerhass sich verwandelt hat.

---

31) Hegel, Philosophie der Geschichte, S. 412.

Drittes Hauptstück.

Die Kirche und die Gnadenmittel.

§. 88.

Uebersicht.

Als Inhaberin und Verwalterin der Gnadenmittel ist die Kirche in der Ueberschrift vorangestellt; in der Ausführung wird es zweckmässiger sein, den umgekehrten Weg zu gehen, und die zuerst im Einzelnen auseinandergelegten Functionen hernach im Begriff der Kirche zusammenzufassen.

I.

Von den Gnadenmitteln.

§. 89.

Das Wort Gottes als Gnadenmittel.

Obwohl es Gott frei stand, jeden einzelnen Menschen durch unmittelbare Einwirkung auf sein Inneres zum Heil zurückzuführen: so hat er doch aus weisen

Gründen vorgezogen, diess lieber durch äussere Mittel, die er ihnen zur gemeinschaftlichen Benützung vorlegte, zu bewerkstelligen.[1] Diess sind die in der alten Dogmatik sogenannten *adminicula gratiae*, oder *media salutis*;[2] ein Begriff, der als der weitere den des Sacramentes in sich schliesst. Auch die Sacramente sind Gnadenmittel, oder äussere Veranstaltungen Gottes, um uns von dem Verderben der Sünde zu befreien, und die Erlösung durch Christum uns mitzutheilen; aber nicht alle solche Veranstaltungen sind Sacramente, sondern neben diesen steht als weiteres Gnadenmittel noch das Wort Gottes. Ausdrücklich ist dieses zwar erst in der protestantischen Kirche hier eingerückt worden; ohne dass es übrigens in der älteren an dieser Stelle ganz gefehlt hätte: nur tritt es aus einem Grunde, welcher in der wesentlichen Verschiedenheit beider Kirchen liegt, in der katholischen hinter die Sacramente zurück. Wenn die letzteren bei den Kirchenvätern *verba visibilia* heissen,[3] welche mithin auf die Einbildungskraft, wie das Wort zunächst auf die Denkkraft, wirken, und wenn die Einbildungskraft in Gemeinschaften wie in Individuen vor dem Verstande für nachhaltige Eindrücke empfänglich wird: so ist es ganz in der Ordnung, dass in den früheren Zeitaltern der Kirche die Sacramente, in der späteren das Wort vorherrschte; dasselbe ergibt sich, wenn wir von der

---

[1]) Luther, Catech. maj. IV, 30: *In Summa, quidquid Deus in nobis facit et operatur, tantum externis istiusmodi rebus et constitutionibus operari dignatur.*

[2]) Definition der Gnadenmittel, bei Hollaz. p. 991: *Media salutis sunt media divinitus ordinata, per quae Deus acquisitam a Christo salutem omnibus hominibus, in peccatum prolapsis, ex gratia offert.* Modernisirt bei Reinhard, S. 528: *Adminicula, quibus Deus emendationem animi humani efficit.*

[3]) Augustin. c. Faust. Manich. XIX, 16.

bestimmteren Eigenthümlichkeit der katholischen und der protestantischen Kirche, dem Uebergewichte des Actuosen in jener, des Doctrinellen in dieser,[4] ausgehen.

Vom Worte Gottes war schon oben in seiner Eigenschaft als Erkenntnissprincip der christlichen Religion die Rede:[5] hier kommt es als Mittel der Erbauung, der Förderung des christlichen Lebens, worunter die Erkenntniss als Moment wieder mitbegriffen ist, in Betracht.[6]

Da nach katholischen Grundsätzen das Wort Gottes nicht blos in der heil. Schrift niedergelegt ist, sondern auch im Munde der Kirche selbstständig fortlebt, so ist die Erbauung dort nicht auf die biblischen Bücher, deren Erklärung und Anwendung, beschränkt, sondern kann sich in weiterem Kreise ergehen. Ohnehin war es vor der Verbreitung der Bibelexemplare durch die Buchdruckerkunst natürlich, dass die Erbauung aus der Schrift mehr nur in der Anhörung öffentlicher Vorträge, als in Privatlectüre bestehen konnte. Von solchen Vorträgen sind uns aus der ältesten Kirche in den Homilien der Kirchenväter zahlreiche Proben übrig geblieben. Allein nur wenige von diesen verhalten sich als reine Medien, d. h. als treue Auslegung und Anwendung des Schriftinhaltes: welchen wir in der Mehrzahl derselben theils durch philosophische, theils durch kirchliche Zeitvorstellungen, die sich hauptsächlich mittelst der allegorischen Auslegung einzuschleichen wussten, zudem noch durch fehlerhafte Uebersetzungen, sowohl des N. T. in's Lateinische, als noch

[4]) Eine Daub'sche Bestimmung, s. meine Charakteristiken und Kritiken, S. 62.

[5]) Band I, §. 11 u. 16.

[6]) Vgl. Hollaz. p. 992; Reinhard, S. 538.

mehr des alten in's Griechische und Lateinische, alterirt finden. Ueberdiess wurde durch die Fortbildung theils des Dogma, theils der Verfassung, theils der Sage in der Kirche die gemeinsame Erbauung immer mehr von dem biblischen Boden abgezogen. Auch die Privaterbauung aus der Schrift finden wir schon zu Chrysostomus und Augustinus Zeiten vielfältig in Fetischdienst mit dem Buchstaben ausgeartet, indem man die Evangelien, besonders das johanneische, als Amulete gegen Krankheiten, Dämonen und dgl. gebrauchte.[7]

Noch mehr treten während des Mittelalters im öffentlichen Gottesdienste die biblischen Personen hinter die Märtyrer und Heiligen, die Evangelien hinter die Legende, das Wort überhaupt gegen die Ceremonie, zurück. Herkömmlich wurden zwar noch biblische Abschnitte verlesen, aber entweder gar nicht, oder in der Regel schlecht genug erklärt.[8] Dazu kam, dass der liturgische Theil des Gottesdienstes in lateinischer Sprache abgehalten wurde; ja, wenn es nach dem Willen der Päpste gegangen wäre, so hätte vom ganzen Gottesdienste den Laien gar nichts verständlich sein dürfen:[9] um so unselbstständiger wären sie den Priestern gegenüber geblieben. Das Verlangen der Laien, sich mit dem ihnen von der Hierarchie vorenthaltenen biblischen Gottesworte in unmittelbare Berührung zu setzen, erwachte mächtig in den Waldensern: Petrus Waldus liess die Psalmen, die Evangelien, die paulinischen Briefe und andere Theile der heil. Schrift in die Landessprache übersetzen, und legte sie, in apostolischer Weise umherwandernd, dem Volke aus;

---

[7]) Die Belege sammelt Quenstedt, I, p. 170,

[8]) Vgl. Gieseler, K. G. II, 2, §. 80. II, 4, §. 146.

[9]) Ders. ebendas. II, 1, S. 284 f.



seine Anhänger erbauten sich in Privatconventikeln aus der Schrift, und brachten durch ihre Bibelfestigkeit die unwissenden Geistlichen in manche Verlegenheit. Aber eine solche Anmassung, dass Laien sich unterwanden, selbst zu lehren und die Schrift auszulegen, konnte die Hierarchie nicht dulden; und da die Bibel es war, durch deren Lectüre sie auf so manche Gebrechen der damaligen Kirche aufmerksam geworden waren, so wurde der Besitz von Bibeln in der Landessprache sowohl Klerikern als Laien, und den letzteren selbst der Besitz vollständiger lateinischer Bibeln, verboten.[10]) Doch das einmal erwachte Bedürfniss liess sich nicht unterdrücken. Wikliffe begann die heil. Schrift ins Englische zu übersetzen, und in Frankreich, selbst in Italien, vor Allem aber in Deutschland, bekam die kaum erfundene Buchdruckerkunst alsbald Bibelübersetzungen in Arbeit.[11]) Der Lebenstrieb der Kirche, der lange genug in's Kraut geschossen war, zog sich nach ihrer einfachen Wurzel zurück, um aus ihr einen neuen, fruchtbaren Schössling zu treiben.

Dem Protestantismus erschien der katholische Gottesdienst in dem Mafse, als er das biblische Element zurückgestellt hatte, auch vom Worte Gottes abgekommen, mithin leer, profan und unwirksam geworden zu sein:[12]) nur das Schriftwort (und nur in Verbindung mit demselben auch die Sacramente) war es ja, durch welches, als unmittelbar gelesenes oder durch die Predigt vermitteltes, der heil. Geist ordentlicherweise auf die Gemüther der Menschen einwirkte.[13]) Die heil.

---

[10]) S. Giessler, II, 2, §. 86 f.

[11]) Ders. II, 3, S. 296. 4, S. 349. 480 ff.

[12]) Catech. maj. p. 426.

[13]) Form. Concord. p. 670 f.: *Praedicatio enim verbi Dei et ejusdem auscultatio sunt spiritus sancti instrumenta, cum quibus et per*

Schrift — so wurde diess in der Folge weiter ausgeführt — wirkt auf den Menschen nicht blos moralisch, wie gute menschliche Bücher, d. h. so, dass sie ihm das Rechte nur zeigte, und durch bewegliche Worte ihn dahin wiese: sondern durch einen göttlichen und unbeschreiblichen Einfluss wirkt sie unmittelbar auf seinen Willen ein.[14]) Unter einem solchen Einflusse, wenn er etwas Anderes als der bildlich beschriebene moralische sein soll, könnten wir uns nur einen physischen denken: allein es wird alsbald bevorwortet, dass man im Mindesten nicht gesagt haben wolle, das Wort Gottes wirke in dem Sinne physisch, wie Opium, Rhabarber u. dgl., sondern — wir wissen schon was jetzt kommen muss — hyperphysisch.[15]) Die Kraft, so

---

quae efficaciter agere et homines ad Deum convertere atque in ipsis et velle et perficere operari vult. Dieses Gebundensein der Wirksamkeit des heil. Geistes an das Wort dachte sich Luther so ausnahmlos, dass er jede Erleuchtung, selbst die der A. T.lichen Propheten, durch das *verbum vocale* — zum geschriebenen Worte reichte es doch nicht überall — vermittelt sein liess, Artic. Smalcald. p. 333. Dagegen Confess. Helvet. II. 1: *Agnoscimus interim, Deum illuminare posse homines etiam sine externo ministerio, quos et quando velit, id quod ejus potentiae est. Nos autem loquimur de usitata ratione instituendi homines, et praecepto et exemplo tradita nobis a Deo.*

[14]) Quenstedt, I, 170: *Verbum Dei non agit solum per suasiones morales, proponendo nobis objectum amabile* (181. *sic enim plus efficaciae non haberet, quam habet verbum mere humanum — v. gr. Ciceronis, Demosthenis, Senecae*); *sed etiam vero, reali, divino et ineffabili influxu potentiae suae gratiosae.* Jene natürliche Wirkungskraft, ausser welcher dem Worte Gottes noch die zuletzt beschriebene *efficientia supranaturalis* zukommen sollte, wurde weiter in die Momente der *vis logica, rhetorica et moralis* zerfällt. Baumgarten, Glaubensl. III, S. 163 ff.; Reinhard, Dogm. S. 552 f.

[15]) Hülsemann (b. Quenst. I. p. 172): *Verbum Dei — virtutem divinam illustrandi mentes hominum — flectendi voluntates — exercere — non physice quidem per contactum, sicut opium, rhabarbarum, venenum, ignis etc. physice agunt in subjecta idonea — sed statuimus operari — hyperphysice.* —

zu wirken, erhält das Wort Gottes nicht erst durch den Gebrauch, sondern sie wohnt ihm schon vor und abgesehen von demselben bei;[16] sie liegt an sich in den Buchstaben und Sylben der Bibel, wie in den Worten des Vortragenden, und wird aus diesem Potenzzustande durch Lesen oder Predigen in's actuelle Dasein hervorgerufen.[17] Diess scheint insoweit nichts zu sein, was nicht auch von einer menschlichen Schrift und Rede gesagt werden könnte, deren Zeichen und Wort gleichfalls schon ehe sie gelesen oder gesprochen werden die Fähigkeit haben, falls sie Jemand liest oder ausspricht, gewisse Vorstellungen und Gemüthsbewegungen nach psychologischen Gesetzen hervorzubringen: allein die Wirkungskraft des Wortes Gottes soll ja eine andere als die blos psychologische sein, und so könnte sie ihm vor dem Lesen nur so inwohnen, wie dem Schiesspulver die seinige vor dem Anzünden, oder dem Arzneimittel vor dem Einnehmen; was doch nach der oben beigebrachten Verwahrung auch nicht der Fall sein soll. Die Ursache, woher dem Worte Gottes diese Kraft kommt, ist nicht blos das jezt vorübergegangene Wunder seiner übernatürlichen Eingebung, sondern ein durch diese gesetztes bleibendes Verhältniss desselben zum heil. Geist,[18] eine mystische Vereinigung zwischen Geist und Wort,[19] vermöge

---

[16]) Quenstedt, p. 184: *Verbo Dei virtus divina non extrinsecus in ipso usu demum accedit, sed — in se et per se, intrinsece, ex divina ordinatione et communicatione, efficacia et vi conversiva et regeneratrice praeditum est, etiam ante et extra omnem usum.*

[17]) Ders. 183: *Divinum verbi divini sensum* (sammt der damit immer vereinigten übernatürlichen Kraft) *in literis ac syllabis itemque vocibus externis actu primo quasi latitare, et ex literis ac vocibus actu secundo educi.*

[18]) Baumgarten, Polemik, III, S. 115, Note M.

[19]) Hollaz, p. 992: Jene übernatürliche Kraft kommt dem W. G. zu *propter mysticam verbi cum sp. s. unionem intimam et individuam.*

deren das Wort Gottes in der Schrift nur seinem Stoff, nicht aber seinem Inhalte nach zu den Geschöpfen gezählt werden darf.[20] Bezeichnend ist es, dass wir hier in der protestantischen Kirche dieselbe bleibende Vereinigung des Göttlichen mit der heil. Schrift auch ausser dem Gebrauche finden, wie in der katholischen mit den Elementen des Abendmahls; wesswegen auch dort, wenigstens in manchen Kreisen, dieselbe Idololatrie mit der Bibel als gedrucktem und gebundenem Buch, wie hier mit der Hostie.

Durch seine Polemik gegen diese Richtung ist in der protestantischen Ketzergeschichte besonders Hermann Rathmann bekannt geworden. Die heil. Schrift für sich, meinte er, habe nur die logisch-moralische Kraft, uns den Willen Gottes auf eindringliche Weise vorzustellen; eine übernatürliche wohne ihr nicht wesentlich, auch ausser dem Gebrauche, bei, sondern komme bei rechtem Gebrauche durch die Assistenz des heil. Geistes von aussen zum Worte hinzu.[21] War so die göttliche Kraft mit dem Worte Gottes nicht ein für allemal wesentlich vereinigt: so konnte theils das Wort (von den Verworfenen) auch gelesen und gehört werden, ohne dass die Gnadenwirkung hinzutrat — wesswegen in der reformirten Kirche, schon von Calvin her,[22] dieses losere Verhältniss zwischen dem Wort und dem göttlichen Geiste vorgezogen wurde —; theils konnte der Geist auch ohne Lesung oder Anhörung des Wortes verliehen werden. Ersteres liess sich für die Prädestination benutzen; wesswegen die Arminianer mit den Lutherischen darin zusammenstimmten, die Wirkung

---

[20]) Quenstedt, p. 186; Hollaz, p. 994.

[21]) Ueber Rothmann vgl. Arnold, Ketzergeschichte, II, S. 433; Baumgarten, Polemik, III, S. 116 f.; auch Quenstedt, I, S. 173 f.

[22]) Inst. IV, 14, 10 ff.

des heil. Geistes als eine dem Worte wesentliche und unzertrennlich einwohnende zu fassen.[23] Das Andere war die von Lutheranern wie Reformirten gleich sehr verabscheute Schwärmerei der Wiedertäufer;[24] ein Versuch, sich von der biblischen Auctorität zu emancipiren (wie der Bauernkrieg von der politischen), der aber als vorzeitig und in sich unreif (sie beriefen sich ja auf Offenbarungen, Visionen u. dgl.!) das geschichtliche Recht wider sich hatte. Auch jene Rathmann'sche Theorie ist nach einer Seite gegen die Lutherische im Nachtheil, sofern sie diejenigen Wirkungen, welche den Lutheranern ordentliche Ausflüsse der stetigen Vereinigung des Geistes mit dem Worte waren, als eine Reihe ausserordentlicher göttlicher Acte betrachten musste:[25] indessen, den theistisch supranaturalistischen Standpunkt einmal eingenommen, so ist diese Reihe von Wundern noch leichter denkbar, als jene bleibende Vereinigung des Geistes mit dem Worte.

Allein konnte man sich denn die göttliche Kraft der heil. Schrift nicht auch als blosses Ergebniss ihrer Inspiration vorstellen, als den in ihr niedergelegten göttlichen Gedankenschatz, den sich der Mensch mittelst der natürlichen Thätigkeiten des Bibellesens und des Nachdenkens aneignete? Daher fand in neueren Zeiten die besonders durch Junkheim aufgebrachte Ansicht Beifall, die Wirksamkeit des Wortes Gottes sei nur insofern eine übernatürliche, als es ursprünglich aus göttlicher Offenbarung herstamme; während es sofort

---

[23]) Limborch. IV, 12, 2, fast gleichlautend mit Quenst. p. 183.

[24]) Confess. Aug. p. 11: *Damnant Anabaptistas et alios, qui sentiunt, spiritum s. contingere sine verbo externo hominibus.* Vgl. Art. Smalc. p. 331 f.; Form. Concord. p. 828; Calvin. I, 9, wo gezeigt wird, *omnia pietatis principia evertere fanaticos, qui posthabita scriptura ad revelationem transvolent.*

[25]) Vgl. Quenstedt, p. 170.

ohne ferneres ausserordentliches Zuthun Gottes in derselben Form wie jede andere Rede oder Schrift wirke. [26]) Und nun fehlte nur noch, dass man auch den Ursprung der Schrift wie des Christenthums selbst als einen natürlichen erkannte: so waren auch ihre Wirkungen natürliche in jedem und selbst in dem Sinne geworden, dass sie, vermöge der oben [27]) auseinandergesetzten Verschiedenartigkeit des Inhaltes der Schrift, wo dieser ohne sorgfältige Auswahl aufgenommen wurde, wohl auch schädlich sein konnten. [28])

Gehen wir von der eigenthümlichen Wirkungsweise des Wortes Gottes zu seinem Inhalt über, so entspricht dem äusseren historischen Unterschiede der beiden Haupttheile der heil. Schrift, des A. und N. T., ein ähnlicher in deren Inhalte, dem Worte Gottes. Wie schon im N. T. selbst die alte mosaische Zeit und Religionsform und die neue durch Christus eröffnete als Weissagung und Erfüllung (Luc. 4, 21. 1 Kor. 10, 6. 11. 2 Kor. 3, 14 ff. Kol. 2, 17. Hebr. 8, 5. 10, 1), Buchstabe und Geist (2 Kor. 3, 6 ff.), Knechtschaft und Kindschaft, Furcht und Liebe (Röm. 8, 14 ff.), Gesetz und Glaube (Gal. 3, 22 ff.), sich entgegengestellt werden: so wurde der Inhalt des A. und N. T. von den Kirchenlehrern in dieselben Gegensätze gebracht. [29])

---

[26]) Junkheim, in der Schrift: Von dem Uebernatürlichen in den Gnadenwirkungen. Vgl. Doederlein, instit. II. §. 341.

[27]) Band I, §. 15.

[28]) Wegscheider, §. 164, p. 564: *Sola igitur naturalis verbo divino efficacia recte vindicatur. Quae ut vere percipiatur, libris s. diligenter quidem, nec tamen sine cautione quadam, uti debemus, ne quaecunque in ll. s. leguntur, pro verbo divino temere accipiantur.* Vgl. Hase, §. 219.

[29]) Verheissung und Erfüllung z. B. bei Origenes Comm. in Joh. Tom. I, 5; Furcht und Liebe bei Augustin de spir. et lit. 25. S. Hase. Dog. S. 472.



Von diesen Gegensätzen fasste der Protestantismus vorzugsweise den von Gesetz und Glauben, oder, den letzteren subjectiven Ausdruck mit dem entsprechenden objectiven vertauscht, von Gesetz und Evangelium, auf: jenes der Schriftinhalt, so weit er sich auf die Sünde und den Zorn Gottes über sie bezieht; dieses derselbe, wiefern er Gottes freie Gnade um Christi willen verkündigt. [30]). Doch fiel genauer betrachtet dieser Unterschied im Worte Gottes nicht mit dem zwischen den beiden Theilen der heiligen Schrift zusammen; sondern obwohl im A. T. das Gesetz, im neuen das Evangelium überwog, so fanden sich doch sowohl evangelische Bestandtheile in jenem — man denke nur an die messianischen Weissagungen [31]) — als gesetzliche in diesem [32]) — so oft Jesus und die Apostel die Sittenlehrer machen.

An der Incongruenz dieser beiden Unterschiede entzündete sich der sogenannte antinomistische Streit. Denn wenn Agricola behauptete, es sei verkehrt, den Sünder erst durch das Gesetz zu schrecken, und hernach durch das Evangelium zu beruhigen, da auch das Evangelium eine Predigt der Busse sei, und zwar eine eindringlichere als das Gesetz: so erhellt, dass er (neben dem Anklang des Gedankens, eine auf dem Wege der Liebe gewirkte Busse sei werthvoller als eine durch blofse Furcht herbeigeführte) unter dem

---

30) Apol. V, 53: *In haec duo opera distributa est universa scriptura: altera pars lex est, quae ostendit, arguit et condemnat peccata; altera pars Evangelium, h. e. promissio gratiae in Christo donatae.*

31) Ebendas.: *Et haec promissio repetitur in tota scriptura, primum tradita Adae — deinde a prophetis illustrata, postremo praedicata et exhibita a Christo inter Judaeos, et ab Apostolis sparsa in totum mundum.*

32) Art. Smalcald. III, 3, 1: *Hoc officium legis retinetur in N. T. et in eo exercetur.*

Evangelium die ganze Lehre Jesu verstand, mithin den Begriff in weiterem Sinne nahm, als LUTHER und MELANCHTHON ihn genommen wissen wollten.[33] Soweit kam man sofort bald überein, dass das Gesetz im lutherischen Sinne — also nicht das mosaische als solches, das nach seiner bürgerlichen und rituellen Färbung vielmehr auf immer abgeschafft blieb, sondern alles zur Erweckung des Bewusstseins der Sünde Dienliche im N. wie im A. T. — dass das Gesetz in diesem Sinne für's Erste zur Erhaltung äusserer Ordnung und Zucht (*usus legis politicus*), für's Zweite zur Erweckung des Gewissens, und damit des Verlangens nach Erlösung in den Sündern (*usus legis paedagogicus*), dienlich sei; die Frage blieb nur noch, ob auch der bereits zu Christo Geführte, der Wiedergeborene, noch etwas mit dem Gesetze zu schaffen habe (*tertius usus legis, didacticus*).[34] Denkt man sich nun die Wiedergeburt vollendet, d. h. das göttliche Gesetz zum innersten Lebenstriebe des Menschen geworden, so wäre ihm alsdann das äussere Gesetz überflüssig; weil diess jedoch immer nur ein idealischer Zustand bleibt, den die Wirklichkeit niemals erreicht, so ist nach der Entscheidung der Concordienformel auch dem Wiedergeborenen noch nöthig, das Gesetz, wie es im Worte Gottes niedergelegt ist, beständig vor Augen zu haben, damit ihn der noch immer in ihm steckende alte Adam nicht vom rechten Wege abführen möge.[35] Freilich führt

---

[33]) S. PLANCK, Geschichte des protest. Lehrbegriffs, V, 1 S. 4 ff. 14 ff. 32 ff.

[34]) S. die Form. Concord. Epit. VI, 1.

[35]) Ebendas. 3 f.: *Credimus etc., concionem legis non modo apud eos, qui fidem in Christum nondum habent et poenitentiam nondum agunt, sed etiam apud eos, qui vere in Christum credunt, vere ad Deum conversi et renati sunt et per fidem justificati, sedulo urgendam esse. Etsi enim renati et spiritu mentis suae renovati sunt: tamen regene-*



die Concordienformel ziemlich verworren auch das für ihren Satz an, dass ja selbst die ersten Menschen vor dem Falle nicht ohne ein Gesetz, nämlich ein in's Herz geschriebenes, gewesen seien: [36]) und so wurde dann jenem Satze von späteren Dogmatikern seine Schranke genommen, und der Wiedergeborene auch sofern und soweit er diess wirklich ist, des Gesetzes bedürftig erklärt. [37])

Wie weit dieser Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium etwas Richtiges zu Grunde liegt, muss sich aus demjenigen beurtheilen lassen, was oben, am Schlusse der Lehre von der Rechtfertigung, bemerkt worden ist. Hier nur noch darüber eine Bemerkung, dass in der kirchlichen Dogmatik das Wort Gottes in Schrift und Predigt neben den Sacramenten als einziges Gnadenmittel aufgeführt wird. Diess ist von modernem Standpunkte aus ebenso in Anspruch zu nehmen, wie oben in der Apologetik die Stellung des Schriftwortes als einziger Erkenntnissquelle für göttliche Dinge. Die Bildung der neuen Welt hat der Bibel eine Menge anderer Erbauungsquellen zugesellt; ja das Ausgehen vom Schriftworte bei unsern öffentlichen Erbauungen erweist sich nicht selten als ein hemmender Umweg, sofern, wenn z. B. der evangelische Text eine Wundergeschichte ist, viel Redens nöthig wird, um

---

ratio illa et renovatio in hac vita non est omnibus numeris absoluta, sed duntaxat inchoata. Et credentes illi spiritu mentis suae perpetuo luctantur cum carne, h. e. cum corrupta natura, quae in nobis ad mortem usque haeret. Et propter veterem Adamum — opus est, ut homini lex Dei semper praeluceat etc. Vgl. Calvin. II, 7, 6 ff.

[36]) Epit. VI, 2.

[37]) Quenstedt, IV, p. 317: *Non est quaestio cum Antinomis de veteri homine, qui etiam in renato, dum in hoc mundo vivit, reliquus est, semperque castigante lege indiget; sed de renatis quatenus renati sunt.*

die Betrachtung nur erst auf denjenigen Boden zurückzustellen, auf welchem allein für uns Erbauung zu holen ist. Wie aber die moderne Bildung überhaupt dasjenige, was man sonst specifisch Erbauung nannte, als etwas von der sittlichen oder philosophischen oder aesthetischen Erhebung des Geistes verschiedenes, nicht mehr kennt, davon wird in der Lehre von der Kirche weiter die Rede sein müssen.

§. 90.

Von Sacramenten im Allgemeinen. Zahl der Sacramente.

Die Vorstellung des Sacraments oder des Mysteriums (denn *sacramentum* ist die alte lateinische Uebertragung des griechischen μυστήριον) hatte in der ältesten christlichen Kirche die Veranlassung ihrer Ausbildung in den heidnischen Mysterien: je mehr man, namentlich in jener Zeit des Verfalls der öffentlichen Religionen der alten Welt, noch auf jene geheimnissvollen Feierlichkeiten und Weihen hielt, desto weniger durfte die neue Religionsgesellschaft diese Seite vermissen lassen. Uebrigens wurden die fraglichen Ausdrücke Anfangs auch noch in weiterem Sinne gebraucht. Wie im A. T. der göttliche Rathschluss der Erlösung im Ganzen und nach seinen einzelnen Theilen μυστήριον heisst (Eph. 3, 3. Kol. 1, 26 f. 4, 3. 1 Tim. 3, 16): so sprechen auch die Kirchenlehrer von einem μυστήριον τῆς τριάδος, τῆς οἰκονομίας, und nennen wohl auch den ganzen Inbegriff der christlichen Lehre *Christianum sacramentum*. Doch neben der Heilsanstalt und Lehre des Christenthums wurden insbesondere gewisse Zeichen und Handlungen, in denen die Christen eine tiefere religiöse Bedeutung fanden, mit jenem Ausdrucke bezeichnet. So heisst bei den Kirchenvätern das Zeichen des Kreuzes *sacra-*

mentum; so war schon Eph. 5, 32. von der Ehe, vermöge ihrer symbolischen Beziehung auf das Verhältniss Christi zur Kirche, der Ausdruck μυστήριον gebraucht worden; so wurden das Salz, das die Katechumenen genossen, die Priesterweihe und Aehnliches, als *sacramenta* betrachtet. [1]) Pseudo-Dionysius Areopagita hat sechs Mysterien: Taufe, Abendmahl, Salbung (Confirmation), Priester-, Mönchs- und Todtenweihe. [2])

Doch aus diesem weiten und nicht bestimmt begränzten Kreise hoben sich Taufe und Abendmahl als die eigentlichen Mysterien des Christenthums hervor: weniger weil nur von ihnen die Einsetzung durch Christus erweislich war — man hatte ja den bequemen Grundsatz, ein alter und allgemeiner kirchlicher Gebrauch, von dem sich kein anderer Ursprung nachweisen lasse, habe die Präsumtion der Stiftung durch Christum oder die Apostel für sich [3]) — als weil man in dem Wasser und Blut, das aus der durchbohrten Seite Jesu floss (Joh. 19, 34, vgl. mit 1 Joh. 5, 8. Joh. 3, 5) die mystischen Symbole jener beiden Gebräuche zu finden glaubte. [4])

Das Wesen des Sacraments besteht in dem Unterschiede und der gegenseitigen Beziehung zwischen einem sichtbaren Zeichen (*signum sacramenti*) und einem unsichtbaren, religiösen Inhalte (*res sacramenti*), [5]) in

---

[1]) Die Belege s. bei Marheineke, System des Katholicismus, III, S. 102 ff., und bei Münscher von Cölln, I, §. 105.

[2]) De hierarch. eccl. c. 2 ff.

[3]) S. Band I, S. 109, Anm. 13.

[4]) Chrysost. in Joh. homil. 84. Augustin. serm. 218: *Quod latus lancea percussum — sanguinem et aquam manavit, procul dubio* [*gemina,* de symb. ad Catech. 6] *sacramenta sunt, quibus formatur ecclesia.* So handelt Johannes Damasc. IV, 14. nur von Taufe und Abendmahl als Mysterien.

[5]) Augustin. ep. 138: *Signa, quae ad res divinas pertinent, sa-*

dem Hinzutritt eines göttlich vorgeschriebenen Wortes zu einem irdischen Stoffe. [6]) Zweck und Wirkung desselben ist, neben der Vermittelung des äusseren kirchlichen Gesellschaftsverbandes, [7]) die innere Ertheilung der Gnadengabe, welche das äussere Zeichen abbildet. [8])

Begriff und Zahl der Sacramente wurden im Mittelalter weiter fortbestimmt. Das Sacrament ist ein sinnliches Zeichen, das eine göttliche Gnadenwirkung so vorbildet, dass es dieselbe zugleich gewährt, von Gott zum Heil des Menschen auf seiner irdischen Wallfahrt angeordnet. [9]) Wäre der Mensch in seinem Urstande geblieben, wo das Geistige in ihm über das Sinnliche herrschte, so würde die göttliche Gnade unmittelbar geistig auf ihn gewirkt haben: jetzt hingegen, da sein Geist unter die Botmäfsigkeit der Sinne und sichtbaren Dinge gefallen ist, lässt Gott sich herab, dem sinnlich gewordenen die geistige Arznei in sinnlicher Hülle beizubringen. Diess die Nothwendigkeit der Sacramente,

---

cramenta appellantur. Ders. Serm. 272: *Dicuntur sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur. Quod videtur speciem habet corporalem, quod intelligitur fructum habet spiritualem.*

[6]) Augustin's berühmtes Wort, In Joh. Tract. 80: *Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum.*

[7]) Augustin. c. Faust. Manich. XIX, 11: *In nullum nomen religionis — coagulari homines possunt, nisi aliquo signaculorum vel sacramentorum consortio colligentur.*

[8]) Doch mit dem Unterschiede — Augustin. Enarr. in Ps. 73: *Sacramenta N. T. dant salutem; sacramenta V. T. promiserunt salvatorem.*

[9]) Petr. Lombard. l. IV Sent. Dist. 1, B: *Sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma. — Sacramentum — proprie dicitur, quod ita signum est gratiae Dei — ut ipsius imaginem gerat et causa existat. Non ergo significandi tantum gratia sacramenta instituta sunt, sed etiam sanctificandi.* Dazu Duns Scotus q. 2: *Haec est ejus* (*sacramenti*) *definitio: sc. signum sensibile, gratiam Dei vel effectum Dei*

welche demnach erst mit dem Falle eingetreten ist. [10]) Im Sacrament wirkt als erste Ursache Gott als dreieiniger, mithin einschliesslich der göttlichen Natur Christi; das Organ, dessen er sich dazu bedient, ist Christi menschliche Natur; das Werkzeug aber, dessen er sich mittelst jenes Organs bemächtigt, ist das äussere sacramentliche Zeichen, [11]) dessen Materie der sichtbare Gegenstand, dessen Form die dabei zu sprechenden Worte sind: [12]) so dass durch die Sacramente, wie durch Kanäle, die heilbringende Kraft der Person und insbesondere des Leidens Christi zu den Menschen herniederströmt. [13]) Die Wirkung dieser Sacramentsgnade im Menschen ist hauptsächlich die gedoppelte: Vergebung der begangenen Sünden und Stärkung des Gemüths zu fernerem gottseligen Leben. [14]). Ueber das Verhältniss der göttlichen Kraft zum sichtbaren Zeichen im Sacrament gab es zweierlei Ansichten: die eine liess die göttliche Wirksamkeit mehr durch die Sacramente als Werkzeuge hindurch, die andere mehr

---

gratuitum ex institutione divina efficaciter significans, ordinatum ad salutem hominis viatoris. Vgl. Thomas, III, 62, 1.

10) Thomas Aquin. Summa, III, 61, 2.

11) Ders. ebendas. 62, 5: *Principalis — causa efficiens gratiae est ipse Deus, ad quem comparatur humanitas Christi sicut instrumentum conjunctum (= manus), sacramentum autem sicut instrumentum separatum (= baculus).*

12) Ders. a. a. O. 60, 6.

13) A. a. O. 62, 5: *Oportet, quod virtus salutifera a divinitate Christi per ejus humanitatem in ipsa sacramenta derivetur. — Sacramenta ecclesiae specialiter habent virtutem ex passione Christi, cujus virtus quodammodo nobis copulatur per susceptionem sacramentorum.*

14) Ebendas.: *Gratia — sacramentalis ad duo praecipue ordinari videtur: videlicet ad tollendos defectus praeteritorum peccatorum, inquantum transeunt actu et remanent reatu; et iterum ad perficiendam animam in his, quae pertinent ad cultum Dei secundum religionem vitae Christianae.*

nur neben dem Gebrauche derselben hergehen; jenes die thomistische,[15] dieses die scotistische Theorie.[16] Auch der alte Bund hatte seine Sacramente: die Beschneidung, welche der Taufe, und das Osterlamm, welches dem Abendmahl entsprach (im weiteren Sinne heissen auch die alttestamentlichen Opfer u. dgl. Sacramente): aber der Unterschied und Vorzug der Sacramente des neuen Bundes vor denen des alten wurde darein gesetzt, dass die alten nur Zeichen des Glaubens waren, mittelst dessen allein und der Liebe, mithin *per accidens* und *ex opere operante*, sie den Menschen rechtfertigten; wogegen die Sacramente des neuen Bundes die Kraft haben sollten, diess schon an und für sich, *ex opere operato*, zu thun.[17] Diess ist der berühmte Begriff des *opus operatum*, wornach die christlichen Sacramente schon durch ihre bloſse Vollziehung, ohne eine gute Regung in dem Empfangenden, wofern er nur nicht durch gleichzeitiges Begriffen-

---

15) Thomas, III, 62, 4: *Ponendo, quod sacramentum est instrumentalis causa gratiae, necesse est simul ponere, quod in sacramento sit quaedam virtus instrumentalis ad inducendum sacramentalem effectum. — Sicut virtus instrumentalis acquiritur instrumento ex hoc ipso, quod movetur ab agente principali: ita et sacramentum consequitur spiritualem virtutem ex benedictione Christi et applicatione ministri ad usum sacramenti.*

16) Duns Scotus, IV, 1, 5. Verständlicher bezeichnet diese Ansicht schon Thomas a. a. O.: *Illi, qui ponunt, quod sacramenta non causant gratiam nisi per quandam concomitantiam, ponunt, quod in sacramento non sit aliqua virtus, quae operatur ad sacramenti effectum, est tamen virtus divina sacramento assistens, quae sacramentalem effectum operatur.*

17) Petr. Lombard. IV, 1, E. und F. und dazu Scotus, wo übrigens in Bezug auf die Beschneidung eine Ausnahme gemacht, und diese in Hinsicht der Wirksamkeit mit den N. T.lichen Sacramenten in Eine Linie gestellt wird.

sein in einer Todsünde einen Riegel vorschob, ihre Wirkung thun sollten. [18]) Bezeichnend für den Standpunkt der katholischen Kirche ist es hiebei, dass die geistige Mitthätigkeit von der Seite des Empfängers auf die des ertheilenden Priesters hinüberverlegt, mithin von diesem, wenn das Sacrament gültig sein sollte, die Intention, es im Sinne der Kirche zu verrichten, verlangt wurde; [19]) während im Gegensatz gegen Donatisten und mittelalterliche Häretiker, welche das von einem unwürdigen Priester gespendete Sacrament für unwirksam erklärten, [20]) der sittliche und religiöse Zustand des Priesters von dem Einfluss auf die Wirksamkeit des Sacramentes ausgeschlossen blieb. [21])

Die Zahl der Sacramente schwankte von zwei bis zwölf auf und ab, [22]) bis Peter der Lombarde die Siebenzahl fixirte. [23]) Man kann sich denken, dass es an mystischen Deductionen dieser Zahl aus den sieben

---

[18]) Gabriel Biel in l. IV. Sentent. 1, 3: *Sacramentum dicitur conferre gratiam ex opere operato, ita quod ex eo ipso quod opus illud, puta sacramentum, exhibetur, nisi impediat obex peccati mortalis, gratia confertur utentibus, sic quod praeter exhibitionem signi foris exhibiti non requiritur bonus motus interior in suscipiente.* Concil. Trid. Sess. VII, can. 8. Bellarmin. de sacram. II, 1: *Id quod active et proxime atque instrumentaliter efficit gratiam justificationis, est sola actio illa externa, quae sacramentum dicitur, et haec vocatur opus operatum, accipiendo passive, ita ut idem sit sacramentum conferre gratiam ex opere operato, quod conferre gratiam ex vi ipsius actionis sacramentalis a Deo ad hoc institutae, non ex merito agentis vel suscipientis.*

[19]) Thomas, 64, 8; Concil. Trid. Sess. VII, can. 11; Bellarmin. a. a. O. I, 27.

[20]) S. Gieseler, K.G. II, 1, S. 329. 2, S. 480.

[21]) Thomas a. a. O. 9 f.; Concil. Trid. VII, can. 12.

[22]) S. Münscher herausgegeben von Cölln, II, §. 138; Hase, Dogm. S. 515.

[23]) L. IV. Sentent.; 2, A. Bestätigt auf der Synode zu Trient Sess. VII, can. 1.

Lampen am Leuchter, den sieben Siegeln der Offenbarung, den sieben Broten bei der Speisung u. dgl. nicht fehlte; [24]) ansprechender ist die Ableitung derselben aus der Parallele des religiösen Lebens mit dem leiblichen. Wie dieses, so ist auch jenes theils Einzelleben theils Gesammtleben. Wie das physische Einzelleben mit der Geburt beginnt, so das religiöse mit der Wiedergeburt oder der Taufe; wie jenes durch Wachsthum, so setzt sich dieses durch die Confirmation fort; der leiblichen Nahrung entspricht die geistige im Abendmahl; die Geisteskrankheit, die Sünde, wird durch die Busse geheilt; ihre Reste in der letzten Oelung getilgt. Das religiöse Gesammtleben aber wie das bürgerliche will theils regiert, theils erhalten und fortgepflanzt sein: für ersteres ist durch die Priesterweihe, für letzteres durch die Ehe gesorgt. [25]) Ausdrücklich aber werden diese sieben Sacramente für ungleich im Werthe, und das Abendmahl für das vornehmste unter ihnen erklärt. [26]) Drei derselben, nämlich Taufe, Confirmation und Priesterweihe, drücken dem Gemüthe ein unverwischbares Gepräge (*character indelebilis*) ein, und sind daher einer Wiederholung weder bedürftig noch fähig. [27]) Sämmtliche sieben Sacramente sind ihren Grundbestandtheilen nach von Christus selbst eingesetzt worden; was die Kirche zwar nur von einigen aus der Schrift, von den übrigen aber aus apostolischer Tradition weiss. [28])

---

[24]) S. Marheineke, System des Katholicismus, III, S. 113 f.

[25]) Thomas, 65, 1; Bellarmin. a. a. O. II, 26. Bei beiden wird dann noch eine Parallele zwischen den Sacramenten und den verschiedenen Arten der Sünde und der Tugend gezogen.

[26]) Thomas, 65, 3; Concil. Trid. Sess. VII. can. 3. XIII, cap. 3.

[27]) Thomas, 63, 6; Concil. Trid. VII, 9; Bellarmin. de sacr. II, 19 ff.

[28]) Thomas, 64, 2; Concil. Trid. VII, can. 1.

Hiegegen hatten die Evangelischen Protest einzulegen. Ueber den Namen zwar mochten sie nicht streiten, und wenn man jedes von Gott befohlene und mit einer Verheissung verbundene Werk Sacrament nennen wolle, so könnte man, meinten sie, noch viel mehrere als nur sieben herausbringen, die aber auch dann nicht so, wie unter den katholischen Sacramenten die Priesterweihe und die Ehe, sich gegenseitig ausschliessen dürften. [29]) Nehme man den Begriff in seiner bestimmten Abgränzung, wornach das Sacrament eine von Gott durch Christus eingesetzte, und zwar ceremonielle, Handlung sein müsse, so können nur Taufe und Abendmahl (und wie Luther und Melanchthon Anfangs wollten, die Buſse oder Absolution, [30]) die man aber bald wegen des Mangels eines äusseren Ritus wieder fallen liess) Sacramente heissen, weil nur sie urkundlich von Christo eingesetzt seien. [31]) Hierin war indess der Protestantismus bereits inconsequent; denn ebenso ausdrücklich und ebenso mit einer Verheissung wie Taufe und Abendmahl war der neutestamentlichen Erzählung Joh. 13. zufolge der Ritus der Fusswaschung von Jesu angeordnet, welche daher mit Recht bei Mennoniten und Herrenhutern als ein von Christo vorgeschriebener Gebrauch fortgeführt wird; [32]) während freilich mit gleichem Recht auf der andern Seite die Quäker den umgekehrten Schluss machten, so gut als die Fusswaschung dürfe von der fortgeschrittenen Kirche auch Taufe und Abendmahl aufgegeben werden. [33])

---

29) Calvin. IV, 19, 36.

30) Luther in der Schrift de captiv. Babyl.; Melanchthon in der Apologie, VII, 3, und in den ll. theol. p. 383.

31) Confess. Belg. 33.

32) S. Winer, comparat. Darst. S. 124; Neudecker, zu Münscher, S. 600.

33) Barclaii Apol. thes. XIII.

Nachdrücklicher als gegen die Siebenzahl der Sacramente protestirten die Reformatoren gegen die katholische Vorstellung von ihrer Wirksamkeit. LUTHER verwarf die Lehre, dass die Sacramente *ex opere operato* wirken: der Glaube allein wirke Alles. [34]) Mithin wirkt das Sacrament als solches nichts; sein Zweck kann nicht sein, dem Empfangenden eine Gnadengabe zu ertheilen, oder auch nur seinen Glauben zur Aneignung der Gnade zu stärken, sondern lediglich, von diesem seinem Glauben der Gemeinde gegenüber ein öffentliches Zeugniss abzulegen. Diese Consequenz zu ziehen, hatte unter den Reformatoren der einzige ZWINGLI Freisinn genug: [35]) LUTHER, MELANCHTHON und CALVIN kehrten vor derselben um. [36]) Hatte LUTHER Anfangs gesagt: das Sacrament thut's nicht, sondern der Glaube im Sacrament, so erklärte er später, der Glaube mache das Sacrament nicht, sondern ergreife blos das Heil, das durch göttliche Verordnung an das äussere Zeichen

---

[34]) Die Belege s. bei PLANCK, Gesch. des protest. Lehrbegriffs, I. S. 281 f.

[35]) ZWINGLI, de vera et falsa rel. (Opp. ed. Schuler und Schulthess, III, p. 231): *Sunt — sacramenta signa vel ceremoniae — quibus se homo ecclesiae probat aut candidatum aut militem esse Christi, redduntque ecclesiam totam potius certiorem de tua fide quam te.* Ders. im l. de baptismo: *Qui haec tradidere (signa in hunc finem data esse, ut fidem internam confirment, et id quod edocti sumus aut quod nobis promissum est, ceu sigillo quodam infallibili obsignent), a vero longissime aberrarunt. — Impossibile enim est, ut res aliqua externa fidem hominis internam confirmet et stabiliat.* In der Exposit. Chr. fidei 70. wird diess näher dahin bestimmt, dass die Sacramente nur wie alle Denkmale den historischen, nicht aber den religiösen Glauben hervorbringen können.

[36]) MELANCHTHON ll. theol. de sacram. p. 379: *Homines profani cogitant, sacramenta esse signa professionis, quae discernant a caeteris hominibus nos, qui quasi huic foederi adjuncti sumus, ut discernebat Romanum toga ab aliarum nationum hominibus.*

geknüpft sei.[37] Diess hiess zwar nicht, dass das Sacrament ohne Glauben wirke (was als jüdischer Wahn verworfen wurde[38]), aber der Glaube doch ebensowenig ohne Sacrament. Hatte so LUTHER seine Opposition gegen das katholische *opus operatum* gemildert: so wich im Andrange der Reformation auch die katholische Kirche von dem scholastischen Extrem dieser Lehre beschämt zurück. GROPPER u. A. gaben dem Gegensatze von *opus operantis* und *opus operatum* die Wendung, als hätte mit dem ersteren nur die Würdigkeit des Priesters vom Einfluss auf die Wirksamkeit des Sacraments ausgeschlossen werden sollen:[39] und auch BELLARMIN, unerachtet er bekennt, dass nach der Lehre seiner Kirche vom *opus operatum* auch der Glaube und die gute Gemüthsverfassung des Empfängers es nicht sei, wodurch die Sacramente wirksam werden, meint doch, nur bei Kindern kommen jene innern Erfordernisse gar nicht in Betracht; bei Erwachsenen findet auch er sie unerlässlich; nur sind sie auch hier nicht die wirkende Ursache der sacramentlichen Gnade,[40] sondern gehören lediglich zu derjenigen Disposition des Subjects, unter deren Bedingung allein jene Ursache, die äusserlich vollzogene sacramentliche Handlung, demselben Segen bringen kann; was BELLARMIN durch das Beispiel erläutert, wer Holz trockne, dann Feuer schlage und an das Holz bringe, werde nicht das Trocknen u. s. f., sondern nur das Feuer selbst als die wirkende Ursache

---

[37]) Catech. maj. IV, 53: *Neque enim fides mea facit baptismum, sed baptismum percipit et apprehendit, — qui non fidei nostrae, sed verbo Dei alligatus est.*

[38]) Apol. Conf. Aug. VII, 18.

[39]) S. MARHEINEKE, System des Katholicismus, III, S. 127 f.

[40]) BELLARMIN. de sacr. II, 1: *Dico, opus operatum non solum excludere dignitatem ministri, sed etiam fidem et motum internum ab efficientia gratiae sacramentalis. Nam — etiamsi ista requirantur in*

der Verbrennung des Holzes angeben.[41] In dieser Gestalt nun ist der katholische Satz von dem oben angeführten Lutherischen nicht mehr verschieden, und die gegenseitigen Anatheme beider Kirchen über diesen Lehrpunkt schiessen an einander vorbei in die Luft. Denn wenn das Tridentinische denjenigen verflucht, welcher die Wirksamkeit des Sacraments *ex opere operato* in der Art läugne, dass er den Glauben allein zur Erlangung der Gnade für hinreichend erkläre,[42] so ist diess niemals protestantische Kirchenlehre gewesen; und ebenso trifft die Augsburgische Verdammung desjenigen, welcher eine Rechtfertigung durch die äussere sacramentliche Handlung lehre, wobei der Glaube nicht erforderlich sei,[43] das katholische Dogma in seiner späteren Gestaltung nicht. Oder sie drückt keinen Gegensatz der beiden Lehrweisen aus, welcher in diesem Lehrstück seinen Sitz hätte, sondern einen, der aus der Lehre von der Rechtfertigung herüberkommt; sofern allerdings der Glaube, welchen auch die katholische Kirche zur nothwendigen Disposition dessen rechnet, bei dem das Sacrament anschlagen soll, nicht der specifisch protestantische Glaube an die Sündenvergebung, sondern die *fides generalis* ist. Gab es hienach nicht mehr eine zwiefache Wirkungsart des Sacraments, eine mittelst des Glaubens und eine durch

---

adultis, tamen non sunt ista, quae efficiunt gratiam, sed ipsum sacramentum ut instrumentum Dei.

[41]) A. a. O., s. bei Winer, S. 125 f.

[42]) Concil. Trid. Sess. VII, can. 8: *Si quis dixerit, per ipsa novae legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solam fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere, anathema sit.*

[43]) Confess. Aug. p. 13: *Damnant — illos, qui docent, quod sacramenta ex opere operato justificent, nec docent, fidem requiri in usu sacramentorum, quae credat remitti peccata.*

die blofse äufsere Handlung, sondern mussten, damit das Sacrament seine Wirkung thue, beide, die Handlung als Ursache, der Glaube als *conditio sine qua non* zusammentreffen: so war auch der scholastische Unterschied zwischen alt- und neutestamentlichen Sacramenten aufgehoben, welche daher von den Protestanten ausdrücklich für gleich erklärt wurden. [44]) Sofern die katholische Lehre von der Nothwendigkeit der Intention des Priesters zur Wirksamkeit des Sacraments mit magischen und hierarchischen Vorstellungen zusammenhing, wurde sie von protestantischer Seite verworfen; [45]) wogegen man mit den Katholiken darin einverstanden war, dass die Unwürdigkeit des ertheilenden Geistlichen die Wirkung des Sacraments nicht hindern könne. [46])

Die sich entgegenstehenden scholastischen Theorien über das Verhältniss der göttlichen Gnadenwirkung im Sacrament zu dessen äusseren Elementen verwarf zwar Luther beide gleicherweise; [47]) doch war seine eigene Vorstellung darüber ebenso der thomistischen von einer Influenz göttlicher Kraft in die sacramentlichen Stoffe verwandt, [48]) wie Calvin's Ansicht der scotistischen von einer blossen göttlichen Assistenz. [49]) Vermöge dieses loseren Verhältnisses der göttlichen Gnadenwirkung zu den Sacramenten, wie oben zum Worte Gottes, konnte nun Calvin Beides sich als möglich denken, sowohl dass die äusseren Zeichen ohne ihren göttlichen Inhalt, als auch dass dieser ohne jene ertheilt werde. Während nach Lutherischer Lehre die *res sacramenti* von dem *effectus sacramenti* noch unter-

---

44) Luther, Opp. (Jen.) II, p. 273; Calvin. inst. IV, 14, 23.
45) Confess. Helvet. II, 19; Declar. Thorun. 2, 6. 5.
46) Confess. August. 12.
47) Artic. Smalcald. III, 5, 2 f.
48) z. B. Catech. maj. IV, 19.
49) Instit. IV, 14, 17.

schieden wurde, mithin auch der Unwürdige, bei welchem von einer heilsamen Wirkung nicht die Rede sein konnte, unter den *signis* auch die *res* (im Abendmahl den Leib Christi) empfing:[50]) geht nach reformirter Lehre dem Unwürdigen, d. h. dem Nichterwählten, mit der Wirkung des Sacraments auch die *res*, die ja eben nur eine göttliche Gnadenwirkung ist, verloren.[51]) Aber ebendesswegen ist auch die umgekehrte Annahme, dass Gott die Erwählten in besonderen Fällen ohne Sacramente selig mache, nur im reformirten System[52]) recht consequent, nicht aber im lutherischen, wo sie sich doch, wie wir sehen werden, gleichfalls findet.

Der Zwinglische Satz, dass die Sacramente mehr der Kirche als uns selbst unsern Glauben gewiss machen, wurde von den Socinianern adoptirt. Wie sollte auch, fragte Faustus Socinus, eine von uns oder Andern vollzogene ganz natürliche Handlung unsern Glauben stärken können?[53]) Nur äussere Zeugnisse unseres Glaubens sind die sacramentlichen Handlungen, und es ist bloſse Redefigur, wenn ihnen im N. T. dasjenige als Wirkung zugeschrieben wird, wovon sie nur das Bekenntniss enthalten.[54]) Wie schon Zwingli sich gegen den Ausdruck: Sacramente, als gegen einen

---

50) S. Quenstedt, IV, p. 73.

51) Confess. Helvet. II, 19.

52) Calvin, IV, 14, 14.

53) F. Socin. de coena Domini Bibl. I, p. 753.

54) Ders. Quod regni Poloniae etc. p. 701: *Paulus apostolus (dicit) 1 Cor. 10, 16, panem quem frangimus esse communicationem Christi corporis, et poculum — ejus sanguinis, i. e. professionem hujus communicationis. Solet enim scriptura et Paulus ipse in ejusmodi ritibus, qui sacramenta vulgo appellantur, — ea fieri dicere, quorum fit ibi professio; ut baptismo tribuit, quod nos consepeliat Christo, et quod per illum Christum induamus, cum sine dubio dicere velit, istarum rerum in baptismo professionem fieri.*

solchen erklärt hatte, mit dem sich leicht abergläubische Vorstellungen von magischer Wirksamkeit verbinden:[55] so lehnten ihn auch die Socinianer als unbiblisch ab,[56] und zogen die Bezeichnung der betreffenden Handlung als *praecepta Christi caerimonialia* vor, deren F. Socinus nur Eines, die Taufe, die späteren Socinianer aber wieder zwei, die Taufe und das Abendmahl, zählten.[57] Die Arminianer erkannten den Sacramenten die Kraft der Glaubensstärkung wieder zu,[58] obwohl nur in natürlich psychologischem Sinne, in welchem auch Socin sie nicht schlechthin in Abrede gezogen hatte.[59]

Faustus Socinus hat die Einsicht ausgesprochen, dass das Christenthum, als geistige und auf das Innere der Gesinnung gerichtete Religion, nur solche äussere Handlungen vorschreiben könne, welche aus dem sittlich erneuerten Innern des Menschen von selbst hervorgehen, d. h. nur moralische Handlungen.[60] Folglich — hätte er nach seiner Ansicht von Christo eigentlich schliessen müssen — kann Christus keine blofsen Ceremonien vorgeschrieben und die Seligkeit von ihnen abhängig gemacht haben. Aber so schloss er nicht; sondern nur so: folglich können keine Ceremonialgebote dafür angesehen werden, von Christo der Kirche für alle Zeiten vorgeschrieben zu sein, von denen diess nicht mit klaren und unumgänglichen Worten in der

---

55) De vera et falsa rel. (a. a. O. p. 228): *Vocem — sacramentum magnopere cupiam Germanis nunquam fuisse receptam, nisi germane esset accepta. Cum enim hanc vocem, sacramentum, audiunt, jam aliquid magnum sanctumque intelligunt, quod vi sua conscientiam a peccato liberet.*

56) F. Socin. de bapt. aquae c. 14, p. 732.

57) S. Winer, S. 122.

58) Limborch, V, 66, 31 f.

59) S. unten beim Abendmahl.

60) De bapt. aquae c. 15, p. 735.

Schrift berichtet ist.[61] Diess war derselbe Respect vor dem geschriebenen Worte, dem *mandatum Christi*, welcher auch LUTHER'N von seinem anfänglich freieren Standpunkte zurückgebracht,[62] und ZWINGLI bewogen hatte, die in seiner Ansicht zu bloſsen Ceremonien herabgesunkenen Sacramente doch in ihrem Bestande nicht weiter anzufechten. Daher die Quäker, jenen trockenen Respect vor dem geschriebenen Worte nicht theilend, die Sacramente als Gebräuche betrachteten, welche wohl für das sinnliche Kindesalter der Kirche dienlich gewesen, jetzt hingegen, in deren reifem Alter, abzuthun seien;[63] während die neuere Kritik die Einsetzung derselben durch Christus in Zweifel gezogen,[64] die neuere Philosophie aber überhaupt den Glauben an Gnadenmittel, d. h. die Meinung, durch bloſse Naturmittel einen Einfluss Gottes auf unsern sittlichen Zustand hervorrufen zu können, für religiösen Wahn

---

[61]) Ebendas.

[62]) Auch MEL NCHTHON in der Apol. IV, 31 sagt: *Ad hanc vivificationem* (*cordis per justitiam fidei*) *nihil conducunt humanae traditiones* (auch *ritus*, *observationes* genannt) — *nec sunt effectus spiritus s., sicut castitas, patientia, timor Dei, dilectio proximi et opera dilectionis*. Offenbar fielen dem Begriffe nach auch die Sacramente unter diese Kategorie: aber sie werden den gleichgültigen Gebräuchen vielmehr entgegengesetzt (30, 36), sofern sie nicht auf *traditio humana*, sondern auf *divina ordinatio* beruhen (46).

[63]) S. bei WINER, S. 120. Aehnliches schon bei mittelalterlichen Häretikern, s. GIESELER, K. G. II, 2, S. 561.

[64]) Schon SPINOZA sagt Tract. theol. polit. c. V: *Quod ad Christianorum caerimonias attinet, nempe baptismum, coenam dominicam etc. — si eae unquam a Christo aut ab apostolis institutae sunt, (quod adhuc mihi non satis constat) eae non nisi ut universalis ecclesiae signa externa institutae sunt, non autem ut res, quae ad beatitudinem aliquid faciant, vel quae aliquid sanctimoniae in se habeant.* Vgl. das Leben Jesu, II, §. 124 u. 141.

erklärt hat.[65]) Welches aber auch ihr Ursprung, und wie mäfsig auch die Meinung von ihrer Kraft und Bedeutung sei: auf unserem Standpunkte ist die Frage, ob jene Gebräuche treuer und nothwendiger Ausdruck wie des katholischen und protestantischen, so auch des modernen Lebens und Bewusstseins seien? Doch diese Frage kann sich erst mittelst der Betrachtung der einzelnen Sacramente beantworten; von denen wir übrigens nur die zwei protestantischen, besonders abhandeln werden, da das Bewusstsein an welches unsere Betrachtung anknüpft, die übrigen bereits als Antiquitäten hinter sich hat.

§. 91.

Die Taufe im N. T.

Vermöge einer höchst natürlichen Symbolik finden wir bei den meisten alten Völkern das leiblich reinigende Element, das Wasser, auch zur religiösen Reinigung verwendet. Zumal diese ursprünglich keineswegs in lauterer Geistigkeit gefasst, sondern einer Menge sittlich indifferenter leiblicher Befleckungen, wie Berührung einer Leiche u. dgl., mithin auch der Tilgung derselben durch Wasser, eine religiöse Bedeutung untergelegt wurde. Daher namentlich bei den Hebräern eine Menge religiöser Waschungen, und in ähnlicher Bedeutung auch die Besprengung mit dem Wasser, in welches von der Asche der rothen Kuh geworfen worden war (4 Mos. 19). Als daher der religiös-politische Zerfall der Nation in ihren besseren

---

[65]) Kant, die Religion innerhalb der Gränzen der blossen Vernunft, S. 301 f.

Mitgliedern das Postulat, dass es anders mit ihr werden müsse, rege gemacht hatte, kleideten die Propheten theils die Aufforderung an das Volk, sich zu bessern, theils die Erwartung einer von Jehova ausgehenden Läuterung desselben, in die Bilder einer Waschung, die es an sich selbst vollziehen sollte (Jes. 1, 16), oder einer Reinigung, einer Besprengung mit Wasser, die Gott mit demselben vornehmen werde (Ezech. 36, 25. 37, 23. Zach. 13, 1). Diese prophetischen Bilder nahm später der Täufer Johannes beim Wort, indem er zur Vorbereitung auf das nahende Messiasreich nicht nur innerlich Sinnesänderung und äusserlich das reuige Bekenntniss der bisherigen Sünden verlangte, sondern zu beidem noch den anschaulichen Act einer Untertauchung der Bussfertigen im Jordan (*βάπτισμα*) fügte (Matth. 3, 2. 6). Denselben Ritus sehen wir in der Folge von den Jüngern Jesu bei der Aufnahme neuer Mitglieder in ihren messianischen Verein angewendet (A. G. 2, 38. Röm. 6, 3 und oft); den Evangelien zufolge laut eines ausdrücklichen Befehls, welchen der auferstandene Jesus vor seinem Scheiden ihnen ertheilt hatte (Matth. 28, 19. Marc. 16, 16).

Johannes hatte *εἰς μετάνοιαν* (Matth. 3, 11), und unter der Bedingung von dieser auch *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* getauft (Marc. 1, 4. Luc. 3, 3), und überdiess seiner Taufe eine Beziehung auf das nahende messianische Reich (Matth. 3, 2), obwohl nicht auf die Person Jesu, wie die Evangelien es darstellen, gegeben.[1] Die Beziehung auf Jesum trat erst unter dessen Anhängerschaft hinzu, nun aber auch so in den Vordergrund, dass die Taufe in der Regel auf den Namen Jesu als des Christ, d. h. zum Bekenntniss des Glaubens an seine Messianität, vollzogen wurde (A. G. 2, 38. 8, 16. 10, 48. 19, 5.

---

[1]) Vgl. das Leben Jesu I, §. 45 f.

Röm. 6, 3. Gal. 3, 27);[2]) obwohl der Sinnesänderung als vorausgehender Bedingung, und der Sündenvergebung sammt der Ertheilung des Geistes als der Folge, gleichfalls gedacht wird (besonders A. G. 2, 38). In den letzteren Punkt setzen die N. T.lichen Schriftsteller den charakteristischen Unterschied der christlichen Taufe von der des Johannes. Das *πνεῦμα ἅγιον* verlieh diese nicht; wogegen auf die Taufe im Namen Jesu, sofern sie mit apostolischer Handauflegung begleitet war, die Ertheilung des heil. Geistes sogleich erfolgte (A. G. 8, 14 ff. 19, 6) — einmal, um den Apostel Petrus zur ersten Taufe von Heiden zu bewegen, derselben auch voranging (A. G. 10, 44). Dass die Ertheilung des heil. Geistes in der That als Wirkung der apostolischen Handauflegung zu denken sei, wird A. G. 8, 18. ausdrücklich gesagt, und ebensowenig wird im Geiste jener Zeit die Untertauchung im Wasser als blofses Symbol der Sündenvergebung, vielmehr neben der Sinnesänderung als Bedingung, ja als Mitursache derselben, zu fassen sein. Zwar wird im ersten Briefe des Petrus (3, 21) die Taufe als Nachfrage oder Verpflichtung eines guten Gewissens nach oder gegen Gott beschrieben (*ἐπερώτημα εἰς θεὸν*), und Paulus findet in dem Untertauchen und Wiederauftauchen des Täuflings ein Bild des Todes und der Auferstehung Jesu, und weiterhin der Abtödtung des alten und des Auflebens eines neuen Menschen (Röm. 6, 3 ff. Kol. 2, 11 f. vgl. Gal. 3, 27): am liebsten jedoch sah man bald in der Taufe einen geheimnissvollen Process, in welchem der göttliche Geist mittelst des Wassers den Menschen zu einer neuen Creatur mache (Joh. 3, 5:

---

[2]) Ueber das Verhältniss dieser kürzeren Formel zu der Taufformel bei Matthäus s. das Leben Jesu, II, §. 141. Vgl. auch die Dogmatik, I, S. 418.

ἀναγεννᾶσθαι ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος. Tit. 3, 5: λουτρὸν παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου. Vgl. Eph. 5, 26).

Dass die Taufe auch unmündigen Kindern ertheilt worden wäre, davon findet sich im N. T. kein Beispiel: man beruft sich auf diejenigen Fälle, wo erzählt ist, dass sich ein ganzes Haus habe taufen lassen (A.G. 11, 14. 16, 15. 33. 1 Kor. 1, 16); wogegen, da dieser Fall ohne Zweifel öfter vorkam als er uns berichtet ist, die Einwendung wenigstens, dass man ja nicht wissen könne, ob in diesen Familien kleine Kinder sich befunden haben, kein Gewicht hat: doch wegen der engen Verbindung, in welche im apostolischen Zeitalter die Taufe mit der Sinnesänderung und dem Glauben gesetzt wurde, bleibt es immer zweifelhaft, ob sie auch solchen ertheilt worden sei, bei welchen von diesen Erfordernissen noch nicht die Rede sein konnte. Jüdischen Kindern von Anfang an gewiss nicht, da der Jude damals nicht durch eine substanzielle Differenz der Religionsform, sondern lediglich durch persönliche Auffassung derselben, welche bei Kindern hinwegfiel, von Christo geschieden gedacht wurde; eher lässt es sich bei der Aufnahme heidnischer Familien vermuthen, welche aus dem unsaubern Reiche der Dämonen in das Reich Christi zu versetzen waren, — und von ihnen hat sich vielleicht, bei wachsender Scheidung zwischen Judenthum und Christenthum, der Gebrauch auch auf Judenkinder verbreitet. Ebensowenig findet sich im N. T. ein ausdrücklicher Wink darüber, ob späterhin nicht blos solche, welche früher an einer verkehrten religiösen Richtung thätigen Antheil genommen, sondern auch diejenigen, welche innerhalb des neuen Messianismus geboren und nach seinen Grundsätzen erzogen sein würden, getauft werden sollten. Betrachtet man die Taufe als Act der

μετάνοια, des Umkehrens ἐκ τῆς ματαίας ἀναςροφῆς τῆς πατροπαραδότυ (1 Petr. 1, 18), so war von christlichen Eltern zu erwarten, dass sie ihre Kinder auf solche Abwege gar nicht würden gerathen lassen: wogegen, wenn man von dem Satze Joh. 3, 5 f. ausging, dass das vom Fleisch Geborene Fleisch sei und nur mittelst der Wiedergeburt durch Wasser und Geist in das Reich Gottes gelangen könne, sich eine allgemeine Nothwendigkeit der Taufe ergab.

§. 92.

Entwicklung der kirchlichen Vorstellungen von der Taufe.

Die ganze Umwandlung, welche mit dem Uebertritt aus einer der abgelebten Religionsgemeinschaften jener Zeit zu der neuen in ihnen vorging, liebten die ersten Christen an den Act ihrer Aufnahme in die letztere zu knüpfen: in dem Wasser der Taufe glaubten sie alle Befleckungen ihres vergangenen Lebens versenkt zu haben, und als neue Menschen daraus emporgestiegen zu sein;[1]) sie sahen in derselben nicht blos ein Symbol der Seelenreinigung, sondern liessen von der über dem Täufling angerufenen Gottheit eine übernatürliche Wirkung auf sein Gemüth ausgehen.[2]) Gerne

---

[1]) Epist. Barnabae 11: Ἡμεῖς μὲν καταβαίνομεν εἰς τὸ ὕδωρ γέμοντες ἁμαρτιῶν καὶ ῥύπυ καὶ ἀναβαίνομεν καρποφορῦντες ἐν τῇ καρδίᾳ, τὸν φόβον καὶ τὴν ἐλπίδα εἰς τὸν Ἰ. ἔχοντες ἐν τῷ πνεύματι. Vgl. die Stelle aus Cyprian's epist. ad. Donat. bei von Cölln zu Münscher, I, S. 461.

[2]) Orig. Comm. in Joh. Tom. VI, 17: Wie die leiblichen Heilungswunder Jesu die Heilung der Seelen durch ihn nicht blos vorbildeten, sondern auch bewirken halfen: ὅτως καὶ τὸ διὰ τῦ ὕδατος λυτρὸν σύμβολον τυγχάνον καθαρσίυ ψυχῆς, πάντα ῥύπον ἀπὸ κακίας ἀπολυνομένης, ὐδὲν ἧττον καὶ κατ' αὐτὸ τῷ ἐμπαρέχοντι ἑαυτὸν τῇ θεότητι τῆς δυνάμεως τῶν τῆς προςκυνητῆς τριάδος ἐπικλήσεών ἐςιν ἡ χαρισμάτων θείων ἀρχή τε καὶ πηγή.

legte man hiebei die A. T.liche Anschauung von dem über den Urwassern schwebenden Geiste Gottes zu Grunde: durch diese uranfängliche Berührung wurde das Wasser nicht blos selbst geheiligt, sondern empfing auch für alle Zeiten die Kraft zu heiligen, indem nun, sobald über dem Wasser Gott angerufen wird, der heil. Geist, gleichsam seinen alten Sitz wieder suchend, über dasselbe kommt.[3]

Die Taufe, Anfangs einfaches Untertauchen auf den Namen Gottes des Vaters, des Messias Jesus und des heil. Geistes, wurde bald mit immer mehreren begleitenden Acten umgeben. Vorbereitung durch Fasten und Gebet; bei der Taufe selbst Bürgen (*sponsores*, Taufzeugen) gegenwärtig; nachher Salbung mit geweihtem Oel (χρίσμα) und Handauflegung, welcher man wohl auch nach A. G. 8, 17 die Ertheilung des heil. Geistes, der vorangegangenen Taufe selbst aber nur die Sündenvergebung, zuschrieb.[4] Hauptsächlich aber musste, gemäfs dem urchristlichen Dualismus zwischen dem Reiche Christi und dem des Teufels, der Taufcandidat dem letzteren feierlich entsagen; ja bald wurde es sogar gewöhnlich, ihn als einen vom Teufel besessenen

---

[3]) Tertullian. de baptismo 3: *Habes, homo, inprimis aetatem venerari aquarum, quod antiqua substantia: dehinc dignationem, quod divini spiritus sedes — dignum vectaculum Deo subjiciebat.* 4: *Ita de sancto sanctificata natura aquarum, et ipsa sanctificare concepit, — Igitur omnes aquae de pristina originis praerogativa sacramentum sanctificationis consequuntur invocato Deo. Supervenit enim statim spiritus de coelis et aquis superest* (s. von dem Vorgange bei der Taufe Jesu: *super baptismi aquas, tanquam pristinam sedem recognoscens, requiescit*), *sanctificans eas de semetipso: et ita sanctificatae vim sanctificandi combibunt.*

[4]) Vgl. mit Justin. Apol. I, 61. Tertull. de corona mil. 3 ff. de bapt. 6—8. 18.

mittelst Anblasung förmlich zu exorcisiren.[5] Die Taufe selbst bestand Anfangs in vollständigem Untertauchen: Kranke wurden bisweilen zur Schonung mit dem Taufwasser nur begossen oder besprengt:[6] nicht ohne dass ängstlichere Gemüther gegen die Gültigkeit dieser Taufe Bedenklichkeiten erhoben hätten; wogegen jedoch die Berufung auf die schon oben beigebrachten Stellen, 4 Mos. 19, 19 f. und Ezech. 36, 25, zu Gebote stand.[7]

Die Sündenvergebung, welche man in der Taufe zu gewinnen meinte, beschränkte man auf die vor derselben begangenen Sünden, mit ausdrücklicher Ausschliessung der späteren,[8] welche, wie schon erwähnt, auf dem mühseligern und ungewissen Wege der Büssung gesühnt werden mussten,[9] wo nicht die Bluttaufe des Märtyrerthums mit den Sünden des vergangenen Lebens zugleich die Möglichkeit, weitere zu begehen, hinweg-

---

5) Cyprian. epist. 69. Augustin. de pecc. orig. 40: *Ipsa — s. ecclesiae sacramenta satis indicant, parvulos — per gratiam Christi de diaboli servitio liberari. Excepto enim quod in peccatorum remissionem — baptizantur, etiam prius exorcizatur in eis et exsufflatur potestas contraria; cui etiam verbis eorum, a quibus portantur, se renunciare respondent.*

6) Wesswegen diese Art zu taufen *baptismus clinicorum* hiess.

7) Vgl. Cornel. ap. Euseb. H. E. VI, 43, und dagegen Cyprian. ep. 76.

8) Justin. a. a. O.: *ὅπως — ἀφέσεως — ἁμαρτιῶν, ὑπὲρ ὧν προημάρτομεν, τύχωμεν ἐν τῷ ὕδατι.* Gregor. Naz. orat. XL, 32: *Τῶν ἡμαρτημένων, οὐ τῶν ἁμαρτανομένων, τὸ λουτρὸν ἔχει τὴν συγχώρησιν.*

9) Es ist schmerzlich, sagt Gregor von Nazianz, orat. XL, 8 f., statt des leichteren Heilmittels ein härteres anwenden zu müssen; — denn wie viele Thränen müssen wir vergiessen, bis sie der Fluth des Taufbades gleichkommen? — und wer ist uns Bürge, dass nicht das Ende des Lebens der Heilung zuvorkommen wird? S. Ullmann, Gregor v. Naz. S. 480.

10) Tertull. de bapt. 16: *Est quidem nobis etiam secundum lavacrum, sanguinis scilicet* (Luc. 12, 50) —. *Hic est baptismus, qui*

nahm.[10] Diese Schwierigkeit, nach der Taufe noch Vergebung der Sünde zu erhalten,[11] machte es rathsam, die Taufe eher zu verschieben als zu übereilen.[12] Zweckwidrig ist es nach Tertullian, sie dem kindlichen Alter zu ertheilen, das noch gar nichts mitbringt, was ihm in der Taufe vergeben werden müsste; ja selbst Erwachsene sollten damit warten, bis sie entweder ihren sinnlichen Begierden durch die Ehe einen Zügel angelegt, oder sich ihrer Enthaltsamkeit durch längere Probe versichert hätten.[13] Zwar, da hienach mancher Lüstling, um im Lebensgenusse ungestört zu bleiben, und doch die Vergebung aller seiner Sünden in Aussicht zu behalten, die Taufe bis zum Augenblick des gewissen Todes verschob, warnten andere Kirchenlehrer vor einer solchen theils niedrigen,[14] theils doch möglicherweise auch trüglichen[15] Berechnung, und machten darauf aufmerksam, dass, um ausser dem Negativen der Sün-

---

lavacrum et non acceptum repraesentat, et perditum reddit. Vgl. Orig. exhort. ad martyr. 30. Comm. in Matth. 16, 6; Gregor. Naz. bei Ullmann, S. 459; Joh. Damasc. IV. 9.

11) Dass die Taufe nicht zu wiederholen sei, darin war man von Anfang an einig; denn wenn auch in manchen Theilen der Kirche übertretende Ketzer wieder getauft wurden, so geschah diess nur in der Voraussetzung, dass sie vorher nicht wahrhaft getauft worden seien. Vgl. Gieseler, K. G. I, 285 ff.; Hase, Dogm., S. 537 f.

12) Tertull. de bapt. 18: *Si qui pondus intelligant baptismi, magis timebunt consecutionem quam dilationem.*

13) Ders. Ebendas.: *Quid festinat innocens aetas ad remissionem peccatorum? — Non minore de causa innupti quoque procrastinandi, in quibus tentatio praeparata est tam virginibus per maturitatem, quam viduis per vacationem, donec aut nubant, aut continentiae corroborentur.*

14) Basil. M. Homil. in s. bapt. 5: *Μὴ ἐμπορεύσῃ τὴν χάριν.* Vgl. Greg. Naz. bei Ullmann, S. 468.

15) Basil. a. o. O.: *Φοβήθητι, μὴ — μείζονα τῆς ἀφέσεως ποιήσας τὰ ἁμαρτήματα, πρὸ τῶν ἐλπισθέντων λιμένων ὑποστῇς τὸ ναυάγιον.* Denn *τίς — σοι — τὸν ὅρον τῆς ζωῆς ἔπηξε;* u. s. f. Vgl. Anm. 9.

denvergebung auch noch auf positive Belohnung einen Anspruch zu begründen, zwischen der Taufe und dem Tode ein mit guten Werken auszufüllender Zwischenraum inneliegen müsse: übrigens waren auch sie dafür, dass man mit der Taufe wenigstens bis zum dritten Lebensjahre der Kinder warten solle, damit, wenn auch noch kein vollkommenes Verständniss, doch ein geistiges Auffassen und sich Einprägen (τυπέμενα) der mystischen Handlungen und Worte stattfinden könne. [16]) Wie aber für Fälle drohenden Todes auch Gregor von Nazianz es gerathener fand, die Kinder in noch bewusstlosem Zustande zu taufen, als sie unversiegelt und ungeweiht (ἀσφράγιςα καὶ ἀτέλεςα) dahingehen zu lassen: [17]) so war in der kirchlichen Praxis schon vor ihm die Kindertaufe in der Art gewöhnlich geworden, dass Cyprian mit derselben nicht einmal nach der Analogie der Beschneidung im A. T. bis zum achten Tage nach der Geburt gewartet wissen wollte. [18]) Eine im System gegründete Nothwendigkeit indess [19]) einem unerwarteten Tode durch möglichst frühzeitige Taufe zuvorzukommen, ergab sich erst da, wo auch das Kind schon, vermöge einer ihm inwohnenden Sündhaftigkeit, der Verdammniss verfallen war; mochte man nun diese Sündhaftigkeit mit Origenes als eine präexistenzielle, oder mit Augustin als von Adam her ererbte sich vorstellen.

---

[16]) Greg. Naz. bei Ullmann S. 468 f. 476. Vgl. Tertull. a. a. O.: *Pro cujusque personae conditione ac dispositione, etiam aetate, cunctatio baptismi utilior est, praecipue circa parvulos. — Ait quidem Dominus: Nolite illos prohibere ad me venire. Veniant ergo dum adolescunt, veniant dum discunt, dum quo veniant docentur; fiant Christiani quum Christum nosse potuerint. — Norint petere salutem, ut petenti dedisse videaris.*

[17]) A. a. O.: Vgl. oben, Band II, S. 42.

[18]) S. Gieseler, K. G. I, S. 275.

[19]) Aus einzelnen Schriftworten las man schon früher unbe-

Daher ist die um seine Zeit schon zur allgemeinen Sitte gewordene Kindertaufe für Augustin rückwärts ein Hauptbeweisgrund der Erbsünde, und eine starke Waffe gegen die Pelagianer, welche die Erbsünde läugneten, ohne doch die Kindertaufe verwerfen zu wollen. Eigentlich und ihrem Princip gemäss ging die pelagianische Lehre dahin, dass bei Kindern die Taufe nicht den Zweck der Sündentilgung, sondern nur der Erhöhung ihrer natürlichen Fähigkeit zum Guten habe.[20] Nun aber taufte die Kirche nach A. G. 2, 38. *in remissionem peccatorum*, und nach Eph. 4, 5 gibt es nur Eine Taufe: folglich muss auch die Kindertaufe eine Taufe zur Vergebung der Sünden sein. Dieser Instanz wussten die Pelagianer sich nicht zu erwehren:[21] nur verwahrten sie sich dagegen, dass die Sünde, zu deren Vergebung die Kinder getauft werden, keine von Adam her anererbte sein solle.[22] Was denn aber sonst für eine? musste man fragen. Die Pelagianer wollten mit der Antwort nicht recht heraus. — Augustin legt ihnen

---

dingte Nothwendigkeit der Taufe zur Seligkeit heraus. Tertull. a. a. O. 12: *Praescribitur nemini sine baptismo competere salutem ex illa maxime pronuntiatione Domini Joh.* 3, 5. Daher erkennt Tertullian das Recht zu taufen in Fällen der Noth auch Laien zu, ebendas. 17.

[20]) Bei Augustin. de pecc. mer. et remiss. III, 6: *Non ideo parvulos baptizari, ut remissionem accipiant peccatorum, sed ut sanctificentur in Christo.*

[21]) Pelag. ap. Augustin. de pecc. orig. 21: *Baptisma unum tenemus, quod iisdem verbis in infantibus quibus etiam in majoribus dicimus esse celebrandum.* Coelest. ebendas. 5: *Infantes debere baptizari in remissionem peccatorum secundum regulam universalis ecclesiae et secundum evangelii sententiam confitemur.*

[22]) Coelest. a. a. O. 6: *In remissionem autem peccatorum baptizandos infantes non ideo diximus, ut peccatum ex traduce firmare videamur.*

einmal die Meinung bei, dass auch die Kinder zur Vergebung der Sünde getauft werden, heisse blos so viel, sie werden mit derselben Taufe getauft, durch welche den Erwachsenen Vergebung der Sünde zu Theil werde;[23]) ein andermal spricht er von solchen, welche, um nur der Erbsünde zu entgehen, den kleinen Kindern lieber schon wirkliche Sünden zuschrieben, die ihnen in der Taufe vergeben würden:[24]) in der ersteren Auskunft war die Einartigkeit der Taufe nur dem Scheine nach erhalten, in der andern die Ungereimtheit der Augustinischen Theorie durch eine gröfsere überboten. Eine ähnliche Blöfse gab die Halbheit der Pelagianer, gewissen Folgerungen aus dem kirchlichen Princip sich entziehen zu wollen, ohne sich doch im Ganzen über den Standpunkt der Kirche erheben zu können, dem Augustin in Betreff des Schicksals derjenigen Kinder, welche ungetauft sterben. Die unschuldigen Wesen geradezu der Verdammniss preiszugeben, brachten sie nicht über's Herz. Und doch, wenn ihnen nun Augustin den Spruch Christi entgegenhielt, dass ohne neue Geburt aus Wasser und Geist Niemand in das Himmelreich kommen könne (Joh. 3, 5), liessen sie sich in die Enge treiben.[25]) Um aber nicht seiner Folgerung, der Verdammniss aller ungetauft sterbenben Kinder, anheimzufallen, machten sie einen Unterschied zwischen dem *regnum Dei* oder *coelorum*, von welchem jenes Wort Christi sie allerdings ausschliesse, und der *salus*

---

23) Epist. 194, 10. Vgl. Wiggers, Augustinismus und Pelagianismus, S. 67.

24) De pecc. mer. et remiss. I, 17. 34.

25) A. a. O. 20: *Terrentur autem ista sententia Domini: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu, non intrabit in regnum coelorum.* 30: *Qua isti sententia nisi moverentur, omnino parvulos nec baptisandos esse crederent.*

oder *vita aeterna*, die ihnen auch ohne Taufe zu Theil werden könne;[26]) eine halbe Mafsregel, welche beide Seiten verletzt, die sie vereinigen will: das kirchliche Bewusstsein, sofern dieses ausser der Gemeinschaft mit Christo nur Unseligkeit kennt;[27]) die Vernunftidee der Gerechtigkeit, sofern es immer ungerecht blieb, von gleich unschuldigen Wesen die einen auch nur von einem höheren Grade der Glückseligkeit, welcher den andern gewährt wird, auszuschliessen.[28]) Wollte man jene Worte Christi, welche die Seligkeit von der Taufe abhängig machten, aufrecht erhalten, so musste man mit Augustinus die ungetauft sterbenden Kinder und Menschen überhaupt verdammen, und um diese Verdammniss zu motiviren, war es dann allerdings am besten gethan, mit demselben Augustin ihr als Ursache die Erbsünde unterzulegen. Noch während seiner Fehde mit den Donatisten hatte Augustin für solche Fälle, wo unverschuldete äussere Umstände die Taufe verhinderten, Glauben und Sinnesänderung für hinreichend zur Seligkeit erklärt:[29]) jetzt hingegen war ihm die Taufe für alle Menschen unumgänglich nothwendig zur Seligkeit.

Doch musste nach dem Spruch Christi Marc. 16, 16. auch der Glaube mit der Taufe verbunden sein: mithin — so schien es — auch die Kinder schon bei der Taufe

---

[26]) Ebendas. 30.

[27]) Augustin. a. a. O. 20: *Quasi salus ac aeterna vita possit esse praeter Christi haereditatem, praeter regnum coelorum.* 28: *Nec est ullus ulli medius locus, ut possit esse nisi cum diabolo, qui non est cum Christo.*

[28]) Ebendas. 21: Wenn die Pelagianer fragen, *quomodo justum sit, ut alius ab originali impietate solvatur, alius non solvatur, cum eadem sit utriusque conditio: ipsi respondeant secundum suam sententiam, quomodo identidem justum sit, ut huic praestetur baptismus quo intret in regnum Dei, illi non praestetur, cum sit utriusque par causa?*

[29]) De baptism c. Donat. IV, 22.



Glauben haben. Einen solchen den neugeborenen Kindern zuzueignen, war dem AUGUSTINUS ein Leichtes: wie sie in einem Andern, nämlich in Adam, gesündigt haben, so können sie auch durch Andere, nämlich durch diejenigen, welche sie zur Taufe bringen, was in letzter Beziehung die ganze Kirche ist, glauben. [30]) Und so wenig die Erbsünde in den Kindern für AUGUSTIN eine blos zugerechnete Schuld, sondern zugleich eine ihnen inwohnende Beschaffenheit war, so auch der Glaube in der Taufe: als Bewusstsein und Bekenntniss zwar kommt er blos den Eltern und Pathen zu; als innere göttliche Gnadenwirkung aber ist er auch in den Kindern schon vorhanden. [31]) Von den getauften Kindern nun können diejenigen, welche vor den Unterscheidungsjahren sterben, nicht anders als selig werden: bei denen hingegen, welche am Leben bleiben, kommt es darauf an, ob sie den in der Taufe empfangenen Glauben und Gnadenbeistand behalten; wo nicht (was aber nicht von ihnen, sondern von Gott allein abhängt), so nützt sie das in der Taufe Empfangene nichts. [32]) Da bei Kindern die Taufe lediglich die Erbsünde, noch keinen Zusatz eigener Thatsünden, wegzuräumen hatte, so liess AUGUSTIN die ungetauft ver-

---

[30]) C. Julian. Pelag. VI, 3: *parvulos credere in Christum per corda et ora gestantium.* Vgl. c. duas epist. Pelagg. I, 22, u. epist. 23 ad Bonifac.

[31]) De pecc. mer. et remiss. III, 2: *Sicut — eorum, per quos renascuntur, justitiae spiritus responsione sua trajicit in eos fidem, quam voluntate propria nondum habere potuerunt: sic eorum, per quos nascuntur, caro peccati trajicit in eos noxam, quam nondum vita propria contraxerunt.* I, 9: (*Christus*) *sui spiritus occultissimam — gratiam — latenter infundit et parvulis.*

[32]) AUGUSTIN. de pecc. mer. et remiss. I, 19; opus imperf. V, 64.

storbenen Kinder in der mildesten zwar, aber doch immer in der Verdammniss sein. [33])

Wie den Kindern zunächst die Erbsünde, so werden den Erwachsenen in der Taufe nach Augustin mit der Erbsünde auch die Thatsünden vergeben; [34]) und zwar nicht nur die vor der Taufe begangenen, sondern auch von den später noch zu begehenden sind Kindern wie Erwachsenen die unvorsätzlichen und Schwachheitssünden schon in der Taufe erlassen, und für die schwereren entlehnt die Busse nur von der Taufe die sühnende Kraft. [35]) Wenn aber von Tilgung der Erbsünde durch die Taufe die Rede ist, so ist diess nach Augustin nicht so zu verstehen, als ob die böse Lust je aufhörte, in den Gliedern des Getauften zu wohnen und zu wirken; sie bleibt vielmehr bis zum Tode des Leibes, und die Taufe bewirkt nur — erstlich —, dass sie dem Getauften nicht mehr als Schuld zugerechnet wird, und dass er sie — zweitens — mittelst der ihm in der Taufe zu Theil gewordenen göttlichen Hülfe leichter überwinden

---

33) Ders. c. Julian. V, 11: *Quis dubitaverit, parvulos non baptizatos, qui solum habent originale peccatum, nec ullis propriis aggravantur, in damnatione omnium levissima futuros?* De pecc. mer. et remiss. I, 16: *Multum autem fallit et fallitur, qui eos in damnatione praedicat non futurcs.*

34) Ders. de pecc. mer. et remiss. I, 15.

35) De nupt. et concup. I, 33: *Eph.* 5, 25. *sic — accipiendum est, ut eodem lavacro regenerationis et verbo sanctificationis omnia prorsus mala hominum regeneratorum mundentur atque sanentur, non solum peccata quae omnia nunc remittuntur in baptismo, sed etiam quae posterius humana ignorantia vel infirmitate contrahuntur: non ut baptismus quotiens peccatur totiens repetatur; sed quia ipso quod semel datur fit, ut non solum antea, verum etiam postea quorumlibet peccatorum venia fidelibus impetretur. Quid enim prodesset vel ante baptismum poenitentia, nisi baptismus sequeretur, vel postea, nisi praecederet?*

kann; oder wie die stehend gewordene Formel lautet: *manet actu, praeteriit reatu.* [36])

In dieser Augustinischen Form gingen die Vorstellungen von der Taufe im Wesentlichen unverändert durch das Mittelalter hindurch. Sie galt für nothwendig zur Seligkeit: doch wurde als Aequivalent für den *baptismus aquae* oder *fluminis* ausser dem *baptismus sanguinis* auch noch der *baptismus flaminis* oder *sp. sancti* angesehen, [37]) indem man jenem früheren Ausspruch Augustin's zufolge bei Erwachsenen in besondern Fällen auch schon den Wunsch der Taufe für deren Vollziehung gelten liess; wogegen es bei Kindern keinen ähnlichen Ersatz für die Taufe geben sollte. [38]) Doch wurde die Augustinische Bestimmung des künftigen Schicksals ungetaufter Kinder dahin gemildert, dass man ihnen keine positive und fühlbare (*poena sensus*), sondern eine blos negative Strafe (*poena damni*), zuerkannte. [39]) Das an den unentwickelten Zustand der

---

[36]) A. a. O. 26; de pecc. mer. et remiss. 1, 39.

[37]) Thomas, Summa III, 66, 11.

[38]) Ders. ebend. 68, 2: *Sacramentum baptismi dupliciter potest alicui deesse. Uno modo et re et voto, quod contingit illis, qui nec baptizantur, nec baptizari volunt· quod manifeste ad contemtum sacramenti pertinet, quantum ad illos qui habent usum liberi arbitrii. Et ideo hi, quibus hoc modo deest baptismus, salutem consequi non possunt. — Alio modo potest sacramentum baptismi alicui deesse re, sed non voto: sicut cum aliquis baptizari desiderat, sed aliquo casu praevenitur morte, antequam baptismum suscipiat. Et talis sine baptismo actuali salutem consequi potest, propter desiderium baptismi, quod procedit ex fide per dilectionem operante; per quam Deus interius hominem sanctificat, cujus potentia sacramentis visibilibus non alligatur.* 3: Bei Kindern ist die Taufe zu beschleunigen *propter periculum mortis, quia non potest eis alio remedio subveniri, nisi per sacramentum baptismi. Adultis vero subveniri potest per solum baptismi desiderium.*

[39]) Thomas, III in Suppl. 69, 7; vgl. Bellarmin. de purgat. II, 6. Als im vierzehnten Jahrhundert der Augustinergeneral Gregor von

Kinder sich anknüpfende Bedenken, ob ihnen in der Taufe ausser der Sündenvergebung auch schon die positive Gnadengabe des Glaubens und der Liebe zu Theil werde, [40]) fand in der Unterscheidung des habituellen Besitzes jener Gaben, dessen auch kleine Kinder schon fähig seien, vom actuellen, der ihnen freilich noch nicht zukomme, seine Erledigung. [41]) Den actuellen Glauben leistet einstweilen die Kirche für sie, wie das Kind in Mutterleibe die Nahrung, die es noch nicht selbst nehmen kann, durch Vermittlung der Mutter empfängt. [42])

Der von jedem Priester (im Nothfalle nicht blos von männlichen Laien, sondern auch von Weibern, ja selbst von Ungläubigen) zu verrichtenden [43]) Taufe lässt die katholische Kirche bekanntlich (in der Regel im siebenten bis zwölften Jahre [44])) die Firmelung, d. h. die einzig vom Bischof vorzunehmende [45]) Salbung des Getauften mit dem heiligen Chrisma, folgen, welche nicht blos (wie die protestantische Confirmation) ein Glaubensbekenntniss des herangewachsenen Täuflings, sondern ein eigenes Sacrament sein soll, mit der Wirkung, den von der Taufe her noch kindlich zarten Gläubigen nunmehr mit männlicher Kraft zum christlichen Kampfe auszurüsten. [46]) — Wie die Taufgnade, auch

---

Rimini die strengere Augustinische Lehrart von positiver Strafe der ungetauften Kinder erneuerte, zog er sich dadurch den Beinamen des *tortor infantum* zu.

[40]) Petr. Lombard. l. IV Sentent. 4, H.

[41]) Thomas III, 69, 6. Vgl. die Entscheidung Clemens V. bei v. Cölln zu Münscher, II, S. 203 f. und Catech. Rom. II, 2, 50.

[42]) Thomas, III, 68, 9; Catech. Rom. II, 2, 33, bei Winer, S. 131.

[43]) Catech. Rom. II, 2, 5.

[44]) Catech. Rom. II, 3, 18.

[45]) Concil. Trid. Sess. VII, can. 3.

[46]) Catech. Rom. II, 3, 2, b. Winer, S. 160.

wenn sie unverletzt erhalten werde, in einem gewissen Alter der Ergänzung durch die neue Gnade der Firmelung bedürfe, so stellte für den Fall des Verlustes derselben die katholische Kirche die Busse gleichfalls als selbstständiges Sacrament auf, in welchem der Mensch durch neue Leistungen, und keineswegs blos durch Wiederherstellung der in der Taufe übernommenen Gesinnung (wie die Protestanten lehrten), sich der verscherzten Gnade wieder theilhaftig machen sollte. [47])

Zu Anfang der Reformation konnte es scheinen, als wollte der Gegensatz des neuen Princips gegen das alte sich namentlich auch in der Lehre von der Taufe geltend machen. Seinen Grundsatz, dass in Betreff der Beseligung des Menschen Alles allein am Glauben, und nichts an Werken, am wenigsten an dem *opus operatum* kirchlicher Gebräuche, gelegen sei, hatte Luther in seiner Schrift von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche in der Art auch auf die Taufe angewendet, dass er erklärte, nicht sie, sondern der Glaube an die mit ihr verbundene göttliche Verheissung, mache gerecht und selig. [48]) Hieraus erwuchs gegen

---

[47]) Concil. Trid. Sess. XIV. vgl. Sess. VII can. 10. Dagegen lehrten die Protestanten — Luther, Catech. maj. IV, 74 ff. 79: *Poenitentia nihil aliud est, quam regressus quidam et reditus ad baptismum, ut illud iterum petatur et exerceatur, quod ante quidem inceptum, et tamen negligentia intermissum est.* Vgl. Calvin. instit. IV, 15, 3 f. War nach dieser Seite die *poenitentia* ein blosser Nachtrag zur Taufe, die ja selbst *poenitentiae sacramentum* heissen konnte: so war sie als Beichte und Absolution in der protestantischen Kirche die Vorbereitung zum Abendmahl: Confess. August. p. 27: *Confessio apud nos in ecclesiis non est abolita; non enim solet porrigi corpus Domini, nisi antea exploratis et absolutis.*

[48]) *Baptismus neminem justificat, nec ulli prodest, sed fides in verbum promissionis, cui additur baptismus; haec enim justificat et implet id quod baptismus significat.* S. Planck, Gesch. des protest. Lehrbegriffs, I, S. 281.

die Taufe die doppelte Einwendung (welche auch von den Wiedertäufern sofort geltend gemacht wurde): 1) Wenn Alles auf den Glauben ankommt, und auf die Werke nichts: wozu dann die Taufe, die noch dazu ein bloſses Ceremonialwerk ist? Hiegegen stand Luther'n im Geiste seines Systems die einfache Berufung auf das *mandatum Dei* zu Gebot, welchem es frei stehe, seine Wohlthaten an äussere Handlungen zu knüpfen. [49]) Dieses göttliche Wort, nicht im altkirchlichen Sinne als λόγος, sondern in der Bedeutung des göttlichen Befehles, bestimmte Luther als dasjenige, wovon dem Taufwasser seine geistige Wirksamkeit komme, [50]) oder leitete er dessen seelenreinigende Kraft auch von dem darunter gemischten Blute Christi ab; [51]) und die Concordienformel betrachtet die Taufe als den Moment der Befreiung des menschlichen Willens durch die Gnade, d. h. der Wiederherstellung der Möglichkeit des Guten, welche bei Ungetauften gar nicht vorhanden sei. [52]) — Nun erhob sich aber aus Luther's eigenen Grundsätzen 2) insbesondere gegen die Kindertaufe die Einwendung, was denn die Taufe, wenn doch ihre ganze Wirkung vom Glauben abhängen solle, kleinen Kindern nützen könne? Wenn Melanchthon in der Apologie es für einen pharisäischen Wahn erklärt, zu meinen, dass dem Menschen unverstandene Worte und Ceremonien durch das bloſse Anschauen und Anhören

---

49) Catech. maj. IV, 8. 19. 30. 38 f.

50) Catech. maj. IV, 14: *Interrogatus, quid baptismus sit, ita responde: non esse prorsus aquam simplicem, sed ejusmodi, quae verbo et praecepto Dei comprehensa et illi inclusa sit, et per hoc sanctificata, ita ut nihil aliud sit, quam Dei seu divina aqua, non quod aqua haec per sese quavis alia sit praestantior, sed quod ei verbum ac praeceptum Dei accesserit.*

51) S. die Stelle bei Hase, Dogm. S. 540.

52) Sol. declar. II, 67.

nützen:[53]) so konnte ja bei dem Kinde in der Taufe nicht einmal von Anschauen und Anhören die Rede sein. Der stellvertretende Glaube der Eltern, Taufpathen u. s. f., auf welchen sich Luther Anfangs berufen hatte,[54]) war gleichfalls gegen den Geist seines Systems, welchem zufolge mit Ausnahme Christi Keiner an des Andern Stelle zum Behufe der Seligkeit etwas leisten konnte: so musste er denn, wie er selbst einsah, entweder die Kindertaufe für eine unwirksame Ceremonie erklären, oder den Kindern selbst einen wirklichen Glauben beilegen. Ersteres war mit seiner und des ganzen Protestantismus halber Stellung zwischen dem katholischen und dem anabaptistisch-socinianischen Princip nicht verträglich; aber auch an das Letztere ging Luther äusserst ungerne. Was er im Katechismus sagt, auch wer es unwürdig empfange, habe doch das wahre Sacrament, dass es ihm aber nichts helfe, sei seine eigene Schuld[55]) — passt auf die Taufe der Kinder gar nicht, welche ohne ihr Verschulden durch die Nothwendigkeit der Natur zum Glauben noch nicht reif sind; die Verschuldung fiele durchaus auf die Kirche, welche sie in solchem Zustande tauft. Wenn aber Luther ebendaselbst den Wink fallen lässt, dass der Glaube der Taufe auch erst folgen könne, so setzte er diese dadurch abermals in Gefahr, zur leeren Ceremonie herabzusinken. Daher musste er sich am Ende doch entschliessen, den Kindern einen eigenen Glauben zuzuschreiben, der durch den Glauben der Pathen und der Kirche in ihnen gleichsam angefacht werde.[56]) Diese Lehre vom Kinder-

[53]) Apol. XII, 5.

[54]) S. Planck, a. a. O. I, S. 281 f. II, S. 53 f.

[55]) Catech. maj. IV, 52 ff.

[56]) Kirchenpostille, Werke, XI, S. 667 ff.

glauben wurde von den folgenden Dogmatikern der lutherischen Kirche weiter ausgeführt und begründet. Nicht ein fremder, ihnen blos zugerechneter, auch nicht ein blos potentieller, sondern ein eigener actueller Glaube wird bei der Taufe durch den heiligen Geist in den Kindern gewirkt. [57]) Zwar soll es ein unmittelbarer, reflexions- und bewusstloser Glaube sein, [58]) der aber doch Erkenntniss, Beistimmung und Vertrauen, oder Ergreifung des Verdienstes Christi, in sich schliesse. [59]) Dass ein solches bewusstloses Wissen möglich, und in den unmündigen Täuflingen wirklich sei, um Beweise hiefür war man keineswegs verlegen. Die getauften Kinder (für solche nahm man ohne Weiteres die παιδία Matth. 18, 3 ff. 19, 13 ff.) müssen wohl Gott gefallen; wie würde sie sonst Christus zu sich rufen? Nun aber ist's ohne Glauben unmöglich, Gott zu gefallen (Hebr. 11, 6): folglich müssen sie auch glauben. Ferner: die Kinder sind von Engeln bedient (Matth. 18, 10); nun aber sind die Engel nur zum Dienste derer bestellt, welche die Seligkeit ererben sollen; diess aber können nach dem Obigen nur die Gläubigen sein: folglich u. s. f. [60]) Dass aber neugeborene Kinder Glauben

---

57) Quenstedt, IV, 147: *Per baptismum et in baptismo sp. s. fidem veram, salvificam, vivificam et actualem accendit in infantibus, unde et infantes baptizati vere credunt.* Es handle sich — hiess es vorher — *non de fide ecclesiae, aut parentum, de potentia fidei, semine fidei, fide aequivoca — analogo fidei — sed etc.*

58) Ders. p. 153: *Quando — adversarii actum fidei intelligunt reflexionem illam et reciprocationem, qua credens se scit credere, libenter largimur, hanc deesse infantibus.* Sie haben nur eine *fides, ut sic dicam, directa.*

59) Ders. ebendas.

60) Quenstedt, p. 150. Daselbst aus Ps. 29, 1. auch noch folgender Schluss: *Ex quorum ore egreditur laus et praeconium Dei, illi vera, actuali et salvifica fide praediti sunt. Atqui ex ore infantium et lactentium egreditur laus et praeconium Dei. Ergo etc.*

haben können, beweist David, der nach Ps. 22, 10 schon an seiner Mutter Brüsten seine Zuversicht auf Gott setzte; beweist der Täufer Johannes, der sogar noch in Mutterleibe dem Heiland entgegenhüpfte, an den er folglich schon damals geglaubt haben muss. [61] Aber wie ist es denn möglich, dass kleine Kinder glauben, bei denen noch kein Vernunftgebrauch stattfindet? O, der Vernunftgebrauch — erwiederte man — ist es ja auch in den Erwachsenen nicht, der den Glauben hervorbringt, sondern der heilige Geist; die Vernunft verhindert und stört vielmehr den Glauben auf jede Art: desswegen kann gerade in Kindern, je weniger Vernunft noch in ihnen ist, desto mehr Glaube sein. [62] War diess zwar sehr ungereimt, aber doch ächt Lutherisch gedacht, so kam umgekehrt bei einer sehr vernünftigen und menschlichen Aeusserung Luther's die Furcht an, durch dieselbe sein und das kirchliche System zu untergraben. Er konnte es nämlich nicht über's Herz bringen, mit Augustin die ungetauft sterbenden Kinder zu verdammen: doch wollte er diese Lehre als Geheimlehre behandelt, und nicht auf die Kanzeln gebracht wissen, weil daraus leicht Verachtung der Taufe, und mit ihr alles äusseren Kirchenwesens, entstehen könnte; [63] wie denn auch in der Augsburgischen Confession die Verdammniss der ungetauft sterbenden Kinder symbolisch festgesetzt wor-

---

[61]) A. a. O. p. 151, 153.

[62]) Ders. p. 153 f.: *Ex defectu ratiocinationis concludunt etiam, infantes non posse credere: sed distinguendum inter operationem et sensum mentis usumque rationis et inter operationem sp. s. Non ab illa, sed ab hac fides procreatur et dependet. — Imo ratio quando usu suo se exserit et suis λογισμοῖς indulget, impedit potius fidem, quam promovet, — unde — vult s. Paulus Christianum stultum fieri, ut vere fiat sapiens.*

[63]) Werke, XXII, S. 872.

den ist.[64] Zum Wunder haben die folgenden lutherischen Dogmatiker diese liberale Idee LUTHER's festgehalten; doch nicht ohne sie durch die Beschränkung auf Christenkinder zu schänden.[65]

Auch nach reformirter Lehre geht in der Taufe neben dem äusseren Zeichen eine innere entsündigende und kräftigende Wirksamkeit Gottes auf das Gemüth des Täuflings her:[66] doch kann diese Wirksamkeit, wo nur das Sacrament nicht verachtet wird, auch ohne dasselbe eintreten; wesswegen die Verdammung der ungetauft sterbenden Kinder in mehreren reformirten Symbolen ausdrücklich verworfen wird.[67] Man könnte sich wundern, auch bei CALVIN hier so viel Menschlichkeit anzutreffen, wenn man nicht wüsste, dass sie nur ein zufälliger Ausfluss seiner Prädestinationslehre war. Nicht weil sie getauft sind, ist Gott den Christenkindern gnädig; sondern weil er sie (d. h. einige von

---

64) Conf. Aug. p. 12: *Damnant Anabaptistas, qui — affirmant, pueros sine baptismo salvos fieri.*

65) BUDDEUS, p. 1064: *Ad infidelium autem parentum infantes, qui sine baptismo moriuntur, quod attinet, — salutem aeternam iis tribuere non audemus. — Quodsi dicas, etiam in illis per gratiam Dei extraordinariam fidem produci posse, per quam aeternae salutis fiant participes: fateor quidem, Deum hoc facere posse; sed si hoc statuemus, nulla eorum, qui in foedere cum Deo constituti sunt, prae illis, ad quos hocce foedus non pertinet, erit praerogativa* (! Hier ist einer der innersten Gedanken des christlichen Bewusstseins verrathen). *Interim etsi non salventur, statum tamen illorum valde tolerabilem fore credibile est. — Juvabit etiam, totam hancce rem judicio et benignitati divinae committere.* D. h. von den kirchlichen Prämissen aus muss ein consequenter und zugleich menschlich fühlender Theolog hier nothwendig mit dem Wagen umwerfen.

66) Conf. Helv. II, 20.

67) Bei WINER, S. 131. Vgl. CALVIN, IV, 16, 20 f.

ihnen) gnädig erwählt hat, lässt er sie taufen, kann aber ebensowohl auch einzelne ohne Taufe selig machen. Nicht also Mitleid mit den Kindern (die sämmtlichen Heidenkinder überliess er ja unbedenklich der Verdammniss), sondern das Interesse für die schrankenlose, an nichts gebundene Willkür seines Gottes war es, was CALVIN bewog, jene Ausnahme zuzulassen. [68]) Ferner zog er daraus alsbald eine Folgerung, welche seiner Vorliebe für strenge äussere Kirchenordnung willkommen war. Mit der schlechthinigen Nothwendigkeit der Taufe zur Seligkeit fiel die Nothtaufe, und damit die Unordnung hinweg, welche in der lutherischen und selbst in der katholischen Kirche geduldet wurde, dass in solchen Fällen auch Laien, sogar Weiber, das Sacrament ertheilen durften. [69]) Dazu kommt, dass die ZWINGLI'sche Ansicht vom Sacrament auch auf CALVIN, so sehr er sich der LUTHERischen wieder anzunähern suchte, ihren Einfluss behauptete; wesswegen seine Vorstellungen von der Taufe zwischen den beiden genannten Richtungen hin und herschwanken. Bei denjenigen Kindern, die Gott nach der Taufe leben und zu reifen Jahren kommen lässt, tritt die Wirksamkeit

---

[68]) CALVIN. IV, 15, 21: *Hanc controversiam mox nullo negotio dirimit hoc principium, non arceri a regno coelorum infantes, quos e praesenti vita migrare contingat antequam aqua mergi datum fuerit. Atqui jam visum est, ferri non levem injuriam Dei foederi, nisi in eo acquiescamus, ac si per se infirmum esset: quum ejus effectus neque a baptismo neque ab ullis accessionibus pendeat. Accedit postea sacramentum, sigilli instar, non quod efficaciam Dei promissioni, quasi per se invalidae, conferat, sed eam duntaxat nobis confirmet. Unde sequitur, non ideo baptizari fidelium liberos, ut filii Dei tunc primum fiant, qui antea alieni fuerint ab ecclesia: sed solenni potius signo ideo recipi in ecclesiam, quia promissionis beneficio jam ante ad Christi corpus pertinebant. Proinde, si in omittendo signo nec socordia est nec contemtus, tuti ab omni periculo sumus.*

[69]) CALVIN. IV, 15, 20.

der Taufe erst nachträglich, mit der christlichen Erziehung und Belehrung, ein: mit solchen dagegen, welche entweder bald nach oder schon vor der Taufe sterben, nimmt Gott, um sie für sein Reich tauglich zu machen, wahrscheinlich jedoch erst im Augenblick des Todes, eine übernatürliche Reinigung und Erneurung vor, von welcher indess CALVIN nicht behaupten will, dass sie gerade als Eingiessung des Glaubens oder einer dem Glauben ähnlichen Erkenntniss zu fassen sei. [70] Auch darin entfernte sich die reformirte Kirche von der lutherischen, dass sie den Exorcismus verwarf, [71] welchen die letztere nach Abstellung der übrigen zur einfachen Wassertaufe hinzugekommenen Gebräuche noch beibehielt, und gegen die Reformirten als eine *caerimonia antiqua et utilis* vertheidigte. [72]

§. 93.

Auflösung der kirchlichen Vorstellungen von der Taufe.

Das Missverhältniss zwischen einer äusseren Ceremonie wie die Taufe, und den tiefgreifenden geistigen Wirkungen, welche man an dieselbe knüpfte, ist so auffallend, dass frühzeitig Widerspruch gegen die kirchlichen Vorstellungen von der Wirksamkeit und Nothwendigkeit dieses Sacraments erhoben wurde. Schon TERTULLIAN hatte die gnostische Secte der Cajaner zu bestreiten, welche mit Berufung auf das Beispiel Abrahams und auf 1 Kor. 1, 17. den Glauben ohne Taufe für hinreichend zur Seligkeit erklärten: [1] und

---

[70]) IV, 15, 17. 19. 21.

[71]) Confess. Helv. II, 20.

[72]) QUENSTEDT, p. 169 ff.

[1]) TERTULL. de bapt. 13: *Scelestissimi illi — dicunt: baptis-*

es war unter einem artigen Bilde ein grober Rückschritt, welchen TERTULLIAN der göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts zuschrieb, wenn er meinte, der noch junge Glaube (zu Abraham's Zeit) habe wohl nackt gehen dürfen, dem herangewachsenen (Christenglauben) aber habe es geziemt, sich mit einer Ceremonie zu bekleiden. Auch die Manichäer und die ihnen verwandten Secten des Mittelalters erklärten die kirchliche Wassertaufe für wirkungslos: [2] lebe man sittlich (d. h. zugleich ascetisch), meinten die letzteren, so sei die Taufe nicht nöthig; lebe man unsittlich, so helfe sie nichts. [3] Insbesondere verwarfen sie die Kindertaufe, da von eigenem Verlangen, Glauben und sich Bekehren bei Kindern nicht die Rede sein, fremder Glaube aber ihnen nichts nützen könne. [4] Dabei sprachen sie nach Matth. 3, 11. von einer mittelst Handauflegung zu ertheilenden

---

mus non est necessarius quibus fides satis est; nam et Abraham nullius aquae nisi fidei sacramento Deo placuit. — 14: *Sed de ipso apostolo revolvunt, quod dixerit: Non enim me ad tinguendum Christus misit; quasi hoc argumento baptismus adimatur.*

[2]) AUGUSTIN. c. duas epist. Pelagg. II, 2: *Manichaei lavacrum regenerationis, i. e. aquam ipsam, dicunt esse superfluam, nec prodesse aliquid profano ore contendunt.*

[3]) Häretiker in Arras um 1025 (bei GIESELER, K.G. II, 1, S. 329): *Servata — hac justitia* (*mundum relinquere, carnem a concupiscentiis fraenare, de laboribus manuum suarum victum parare, nulli laesionem quaerere etc.*) *nullum opus esse baptismi; praevaricata ista, baptismum ad nullam proficere salutem.*

[4]) Die Häretiker in Arras (a. a. O.): *Ad parvulum non volentem neque currentem, fidei nescium, suaeque salutis atque utilitatis ignarum, in quem nulla regenerationis petitio, nulla fidei potest inesse confessio; aliena voluntas, aliena fides, aliena confessio nequaquam pertinere videtur.* PETER von BRUYS (ebendas. II, 2, S. 482) *negat, parvulos infra intelligibilem aetatem constitutos Christi baptismate posse salvari, nec alienam fidem posse illis prodesse, qui sua uti non possunt — Domino dicente: Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit.* Desswegen, und um der Unwürdigkeit der kirchlichen Priester willen, auch Wiedertaufe.

Geistes- oder Feuertaufe; welche letztere ihnen die Mutter Kirche, wie deren Priester selbst höhnisch bemerkten, sofort auf dem Scheiterhaufen angedeihen liess. Die Polemik gegen die Kindertaufe und die Sitte, diejenigen, welche als Kinder, mithin ordnungswidrig und wirkungslos, getauft waren, in reiferen Jahren noch einmal zu taufen, hat bekanntlich einer im Reformationszeitalter aufgetretenen Secte den Namen gegeben.[5] Gründlicher verwarfen mit jenen älteren Ketzern die Quäker nicht blos die Kindertaufe, sondern die Taufe als äussere Ceremonie überhaupt, da eine solche für die reingeistige Religionsanstalt des neuen Bundes nicht tauge: die einzig wahre und wirksame Taufe sei die Wiedergeburt, welche sie mit jenen mittelalterlichen Secten auch als Geistes- und Feuertaufe bezeichnen.[6]

Dieser mystischen oder fanatischen Polemik gegen die Taufe geht seit der Reformation eine rationalistische zur Seite, als deren Heerführer einer der Reformatoren selbst anzusehen ist. Wie die Sacramente überhaupt, so bestimmte Zwingli auch die Taufe als ein blofses Zeichen, durch welches dem Menschen die göttliche Gnade nicht ertheilt, sondern lediglich der Glaube oder die Gemeinschaft des Täuflings mit der Kirche öffentlich bezeugt werde.[7] Näher unterschied auch Zwingli von

---

[5]) S. Form. Concord. Sol. decl. XII, 11—13; Planck, a. a. O. II, S. 41 f. Die ungetauft sterbenden Kinder liessen sie um ihrer Unschuld oder des Verdienstes Christi willen dennoch selig werden, vgl. die Form. Conc. a. a. O. und Winer S. 133. Auch die Mennoniten verwarfen die Kindertaufe, und tauften Anfangs die aus der übrigen Kirche zu ihnen übertretenden nochmals; was aber jetzt in den meisten Gemeinden abgeschafft ist, S. Winer, a. a. O.

[6]) Bei Winer, comparat. Darstell. S. 120.

[7]) Zwingli, in der Confess. ad Carolum V: *In baptismo res est esse de ecclesia et populo Christi. Baptismus sacramentum est eum*

der äusseren Wassertaufe eine innere Geistestaufe: die Wiedergeburt als unmittelbare Wirkung Gottes im menschlichen Gemüthe; nothwendig zur Seligkeit, aber auch ohne die äussere Wassertaufe dazu hinreichend. Uebrigens vertheidigte Zwingli die Zulässigkeit der Kindertaufe gegen die Anabaptisten; doch spricht er über den sogenannten Taufbefehl bei Matthäus die Einsicht aus, dass Jesus in demselben nicht eine stehende Taufformel habe an die Hand geben, sondern nur den Glauben bezeichnen wollen, in welchem seine Jünger die Menschen unterrichten, und auf dessen Bekenntniss sie dieselben auch taufen sollten.[8]

Weiter gingen hierin, mittelst der Siebenmeilenstiefeln ihrer Exegese, die Socinianer, indem sie geradezu läugneten, dass Jesus Matth. 28, 19 seinen Jüngern die Taufe anbefohlen habe. Dabei beriefen sie sich, wie die alten Cajaner, auf 1 Kor. 1, 17. Hatte Christus dort die Apostel mit dem Befehl zu taufen ausgesandt: wie konnte denn Paulus sagen, er sei nicht zu taufen gesendet, sondern zu predigen?[9] Nun aber lauten doch die Worte Christi vom Taufen. Allein der Ausdruck Taufe, bemerkten die Socinianer, wird im N. T. in verschiedenem Sinne gebraucht. A. G. 19, 3. komme die Wendung vor: getauft auf die Taufe des Johannes; da man nun wohl mit einer Taufe, aber nicht auf eine Taufe sich taufen lasse, so könne *βάπτισμα Ἰωάννȣ* hier nur die Lehre des Täufers bedeuten. Auch einweihen auf irgend eine Art, oder als Anhänger von Jemand erklären,

---

rem significans, nempe suscipientem esse de ecclesia; non quod baptismus rem praestet, sed ut rem prius praestitam multitudini testetur. Ders. im l. de bapt.: *Constat ergo externum illum baptismum, qui per aquam fit, ad animarum purificationem nihil conferre etc.*

[8]) S. die Belege bei Neudecker zu Münscher II, 2, S. 606 ff.

[9]) F. Socin. de bapt. aquae disp. c. 2 u. 16. Bibl. Fr. Pol. I, p. 712. 734.

heisse βαπτίζειν öfters (z. B. 1 Kor. 10, 2): und so sei nun auch in dem sogenannten Taufbefehl keine Wassertaufe angeordnet, sondern das βαπτίζοντες αὐτὰς gehöre nur zur Epexegese des vorangegangenen μαθητεύσατε.[10]) Marc. 16, 16 sage Jesus zwar, wer glaube und getauft werde, der werde selig; aber Petrus bemerke 1 Petr. 3, 21 ausdrücklich, die Taufe, die uns selig mache, sei nicht eine leibliche Abwaschung, sondern die Anfrage oder Bitte eines guten Gewissens an Gott, d. h. offenbar die Besserung, welche, und nicht die Taufe, auch Joh. 3, 5 unter der Wiedergeburt aus Wasser und Geist zu verstehen sei, ohne die man nicht in's Reich Gottes kommen könne.[11]) Auch die Socinianer sprachen hier, mit den Mystikern sich berührend, von einer Geistestaufe, welche dem Christenthum als der Religion des freien Geistes eigenthümlich zukomme; während die Wassertaufe, wie Johannes selbst, der sie ertheilte, noch in den alten Bund des Ceremonialgesetzes gehöre. Wohl haben die Apostel um der Rohheit und Sinnlichkeit ihrer Zeitgenossen willen diese Ceremonie sich angeeignet: aber weder in der Meinung, dass sie für alle Zukunft beibehalten, noch dass ausser den von andern Religionsformen Uebertretenden auch die im Christenthum Geborenen und Erzogenen, insbesondere Kinder, getauft werden sollten.[12]) Von einer eigenthümlichen

---

10) Ders. ebendas. c. 2, p. 715: *Verbum: baptizantes, non ad aquae baptismum refero, — verum ad doctrinam et ad initiationem illam, quae docendo fit, referendum affirmo.*

11) A. a. O. c. 12, p. 729 f., c. 3, p. 717: *Ex his igitur locis abunde constare credimus, eum vere baptizatum seu lotum dici posse et debere, qui poenitentiam egerit, h. e. resipuerit et a peccatorum sordibus sese abluerit; quod qui non fecerit, non est quod servatum se iri ullo modo speret.*

12) A. a. O. c. 16, p. 734: *Ex quo* (Luc. 3, 16. A. G. 1, 5.

Wirkung der Taufe auf den Täufling kann im socinianischen System nicht die Rede sein; am wenigsten in Bezug auf Kinder; doch auch in Betreff der Erwachsenen wird die Meinung, dass durch den Taufritus die Wiedergeburt in ihnen gewirkt werde, für einen Ansatz zur Abgötterei erklärt.[13] Die Sündenvergebung ist durch göttliche Anordnung zwar an das Bekenntniss Christi, aber dieses nicht an die Wassertaufe gebunden.[14] Dessenunerachtet waren die Socinianer keineswegs gemeint, die Taufe abzuschaffen; sondern als ein unschuldiges Adiaphoron wollten sie dieselbe, sogar die Kindertaufe, dulden, und bekämpften den wiedertäuferischen Fanatismus.[15] — Auch den Arminianern war die Taufe ein bloſser Bekenntnissritus ohne schlechthinige Nothwendigkeit;[16] insbesondere die Kindertaufe ohne Grundlage in der Schrift: doch wollten auch sie dieselbe sich gefallen lassen.[17]

11, 6) *apparet, proprium Christianorum esse, non aqua, sed spiritu s. baptizari, ob eamque rem ad Christianum hominem sive efficiendum, sive etiam declarandum, aquae baptismum non requiri, eumque ritum tanquam Johannis proprium agnosci debere, qui, quod attinet ad ipsius disciplinam, sub lege erat, necdum in regno Dei versabatur,* Matth. 11, 11. *Et si is ritus ab apostolis in ecclesiae initiis servatus fuit, cum sc. evangelicae disciplinae adhuc rudes erant homines, nihil idcirco tamen ecclesiam cogere, ut eam perpetuo servet, cum jam spiritualis Christi lex mundo innotuit universo; nedum ut eum ritum aliter usurpet, quam unquam apostoli ipsi usurpasse leguntur, et aquae baptismum iis etiam ministret, qui ex Christianis — nati sunt etc.*

13) Catech. Racov. q. 348.

14) De bapt. aquae, c. 7. p. 724.

15) Catech. Racov. p. 222 (der letzten Revis.): *Tamen errorem adeo inveteratum et pervulgatum Christiana charitas tolerare suadet.* Vgl. F. Socin. de bapt. aquae, c. 17.

16) Episcopius, disp. theol. (Opp. II, 2, p. 458): *Effectus sive finis baptismi non est realis aliqua gratiae collatio, sed sola tantum divinae gratiae et professionis nostrae significatio.*

17) Apol. pro Confess. Remonstr. c. 23.

Das Gewicht dieser negativen Entwicklung ist auf den neueren Supranaturalismus nicht ohne Eindruck geblieben. Auch ihm ist die Taufe nur noch eine Ceremonie, durch welche der Mensch sich feierlich zur christlichen Religion bekennt, und dagegen die Zusicherung aller damit verbundenen Rechte und Wohlthaten, d. h. des christlichen Unterrichts, und im Falle der Folgsamkeit gegen denselben der Befreiung von den willkürlichen Strafen der Sünde, erhält: dass Christus sie eingesetzt, ist gewiss; nicht ebenso, ob für alle Zeiten; doch ist man, sagt Reinhard, allezeit sicherer, dem Willen des Stifters gemäss zu handeln, wenn man seinen Worten die Allgemeinheit lässt, mit der sie abgefasst sind. Unter den Wirkungen des Taufactes selbst wird der psychologische Eindruck der Feierlichkeit vorangestellt (der übrigens zunächst nur den Pathen, dem Täufling selbst nur falls er ein Erwachsener ist, zu Gute kommt), der übernatürliche Beistand Gottes mittelst des Worts auf zweideutige Weise hintenangehängt. In Betreff der Kindertaufe wird sowohl der Versuch, die Rechtmässigkeit derselben durch überzeugende Schriftbeweise darzuthun, als die Hypothese von dem sogenannten Kinderglauben, aufgegeben; unter den Gründen für ihre Beibehaltung aber der psychologische vorangestellt, dass der höhere Grad von Liebe und Zuneigung, den einem getauften Kinde seine Mitchristen zuwenden werden, ihm nur vortheilhaft sein könne.[18])

Entschieden auf den socinianischen Standpunkt stellte sich in dieser Lehre der Rationalismus. Die Taufe ein schicklicher, aber keineswegs nothwendiger Gebrauch; ihre Wirksamkeit eine moralische, keine

---

18) Reinhard, Dogm. §. 156 ff.

magische.[19]) Die Kindertaufe erbaulich für die Erwachsenen, wenn die Liturgien erst von abergläubischen Formeln gereinigt wären,[20]) und sofern der Mangel bewussten Glaubens im Kinde durch die darauf folgende Confirmation ergänzt wird, in welcher der herangewachsene Täufling nach reifer Prüfung sich zu entscheiden hat, ob er länger in der christlichen Gemeinschaft bleiben, oder sie mit einer andern vertauschen will.[21]) — Allein hiemit ist die Confirmation zu hoch gestellt. Im vierzehnten Jahre, wo sie in der protestantischen Kirche in der Regel vollzogen wird, ist der angetaufte Glaube nur erst in's Bewusstsein erhoben, noch nicht als Gegenstand der Prüfung demselben gegenübergetreten: wollte man dasjenige Alter abwarten, in welchem bei Gebildeten dieser Process vor sich gegangen sein kann, so möchte — die widernatürliche Verflechtung zwischen Glaubensbekenntniss und bürgerlichem Fortkommen, wie sie bei uns noch besteht, hinweggedacht — das Ergebniss leicht ein ganz anderes werden, und demjenigen gleichen, welches schon Luther von der Verschiebung der Taufe bis zu reiferem Alter mit Grund befürchtete.[22]) Diess ist nicht gesagt, um

---

19) Wegscheider, instit. §. 171.

20) Henke, lineam. §. 132: *Omnia hic εἰς οἰκοδομὴν adultorum spectant; dum tandem a pudendis istis formulis, quas liturgiae praesumi, abstineatur.*

21) Wegscheider, §. 172, gibt als Zweck der Confirmation an: *ut homo adolescens perfecta religionis Christianae cognitione instructus semet ipsum exploret, atque decernat, utrum Christianorum societati, cui baptismate adscriptus est, diutius sit nomen daturus, an ad aliam quandam accessurus.*

22) Luther, Werke, X, S. 2664: Dass man durch die ganze Christenheit in aller Welt die unmündigen Kinder tauft, und nicht harret bis sie gross werden oder zur Vernunft kommen, dünket mich aus sonderlichem Rath und Vorsehung Gottes geschehen und aufkommen sein. Und wo man jetzt sollte die Grossen und Alten

die Baptisten zu empfehlen, die jetzt wieder mancherorten sich regen: vielmehr zeigen die übrigen Christen durch ihre Indolenz in dieser Hinsicht noch mehr Sinn für innere Religiosität, als jene durch ihr ängstliches Eifern für Wiederherstellung der apostolischen Sitte in Bezug auf einen äussern Ritus.

Auch die neuere Philosophie nimmt, mit Abweisung der Vorstellungen von derselben als einem übernatürlich wirkenden Gnadenmittel, die Taufe als ein vielbedeutendes Sinnbild der Aufnahme des Individuums in die moralische Gemeinschaft, des Eintritts in eine Welt, in welcher durch sittliche Institutionen dem Bösen seine Macht genommen ist, in Schutz.[23] Allein jene von der Philosophie abgewiesene Vorstellung eines Gnadenmittels ist von dem Taufritus desswegen unzertrennlich, weil seine Bedeutung die Aufnahme in die Kirche, d. h. zum Antheil an aparten göttlichen Gnadenerweisungen, nicht in einen sittlichen Verein, oder die Gemeinschaft der wahren Humanität als solcher, ist. Daher bewahrheitet sich das Gablerische Wort, der Philosoph könne die christlichen Gebräuche von Herzen mitmachen, an der Taufe keineswegs; vielmehr tritt hier einer der Collisionsfälle ein, von denen Daumer spricht,[24] aus welchem sich der Einzelne nur

---

taufen, halte ich wahrlich, dass sich das zehnte Theil nicht liesse taufen, ja wir wären gewisslich, so viel an uns läge, längst, längst eitel, eitel Türken worden.

[23]) Kant, die Religion innerhalb der Gränzen der bl. V. S. 310; Hegel, Rel. Phil. II, S. 270.

[24]) Daumer, Andeutung eines Syst. S. 45: Wo kirchliches Ceremoniell mit Handlungen des Lebens in der Gesellschaft und im Staate verbunden ist, können Schwierigkeiten zu überwinden sein; denn die Theilnahme muss nothwendig aufhören, und das sonst sehr gleichgültige Mitmachen ist, sobald es gilt, eine bestimmte neue Gestaltung zu Stande zu bringen, nicht mehr gleichgültig, sondern

insofern noch leichter als aus andern ziehen kann, da er hier nicht sowohl selbst etwas mitzumachen, als vielmehr nur zu gestatten hat, dass mit einem Andern, seinem Kinde, etwas vorgenommen werde, was zu verhindern er, mit Rücksicht auf die bürgerlichen und socialen Inconvenienzen, welche seinem Kinde daraus erwachsen dürften, sich nicht berechtigt glauben mag. Uebrigens ist durch die liberalen Maſsregeln einiger Regierungen in Betreff der Baptisten jetzt wenigstens so viel gewonnen, dass nichtgetaufte Kinder doch nicht mehr als etwas Unerhörtes betrachtet werden, und so vielleicht nach und nach die Staaten auch an ungetaufte wie unbeschnittene Bürger, Beamte, Landstände und — Regenten sich gewöhnen.

§. 94.

Das Abendmahl im N. T.

In der apostolischen Kirche finden wir ein gemeinsames Mahl bestehend in feierlicher Austheilung von Brot und Wein mit Bezug auf den gewaltsamen Tod des Messias Jesus (*κυριακὸν δεῖπνον*, 1 Kor. 11, 20), im Gebrauch. Dieses Mahl hat dem Berichte des Apostels Paulus (1 Kor. 11, 23 ff.) und der drei ersten Evangelisten (Matth. 26, 26 ff. parall.) zufolge Jesus selbst, und zwar nach Paulus und Lukas als einen zu seinem Andenken zu wiederholenden Ritus, am Abende vor seiner Gefangennehmung eingesetzt, und dabei, anknüpfend an das Passahmahl, das er eben mit seinen Jüngern beging, Ausdrücke gebraucht, welche dem Brote eine eigenthümliche Beziehung auf seinen dem-

Sünde und Abfall; nur die entschiedenste Trennung kann hier von Wirkung sein.

nächst zu mordenden Leib, dem Wein auf sein zu vergiessendes Blut, zu ertheilen schienen. Ohne ausdrückliche Beziehung auf diese Mahlzeit und vor deren Einsetzung spricht der johanneische Jesus Kap. 6 in alexandrinisch-bildlichem Sinne von einem Essen seines Fleisches als des himmlischen Manna und einem Trinken seines Blutes: wobei der Evangelist ohne Zweifel auf jenen Ritus anspielen wollte, ihn mithin kannte, vielleicht auch anerkannte, nur von seiner Stiftung durch Jesum selbst nichts wusste; oder wollte er den leiblichen Genuss zum geistigen verflüchtigen.

In Bezug auf Jesum nun ist nicht blos das zweifelhaft, ob er das Abendmahl als mnemonischen Ritus habe einführen wollen, und ob nicht vielmehr das blos bei Paulus und Lukas sich findende *τῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἂν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*, ein Zusatz der ältesten Gemeinden sei, welche diese Feier zum Andenken an Jesum geeignet fanden: sondern derselbe Ursprung liesse sich überhaupt von der Beziehung des Passahbrotes und Weines auf den Tod Jesu wenigstens vermuthen.[1]) Diese Beziehung soll Jesus durch die Ausdrücke: *τῦτό ἐςι τὸ σῶμά μυ — τὸ αἷμά μυ*, oder *ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι*, ausgedrückt haben; eine orientalische Intuition, sei es Jesu oder seiner Anhänger, die man alterirt, sobald man mit occidentalischen Distinctionen, wie sie dem Streite der Confessionen über die Einsetzungsworte zum Grunde liegen, an sie herantritt[2]). Ausser der Gemeinschaft mit Christus, in welche uns dieses Mahl versetzt (1 Kor. 10, 16), sieht Paulus in dem Genuss aller Gläubigen von dem Einen Brote auch ein Zeichen ihrer Gemeinschaft untereinander.

---

[1]) S. das Leben Jesu, II, §. 124.

[2]) Ich kann hier auf das anderwärts — Leben Jesu II, S. 421 f. — Gesagte verweisen.

Wie angeblich von Jesu selbst an die Passahmahlzeit, so wurde auch in der ältesten Gemeinde das Herrenmahl an gemeinsame Mahlzeiten angeschlossen (1 Kor. 11, 20 ff.), welche der Gemeinschaft und gegenseitigen Mittheilung wegen Liebesmahle (ἀγάπαι, wahrscheinlich schon Jud. 12) hiessen; aber es wurde keineswegs blos Einmal jährlich, am Passah, sondern (wenn doch die κλάσις ἄρτȣ A. G. 2, 42. 20, 7 schwerlich eine andere ist, als die mit dem ποτήριον τῆς εὐλογίας verbundene, 1 Kor. 10, 16) in häufigster Wiederholung, namentlich am Tage nach dem Sabbat als dem Gedächtnisstage der Auferstehung Jesu, gefeiert (A. G. 20, 7). Eben jener Verbindung mit einer gewöhnlichen Mahlzeit wegen hatte Paulus um so mehr darauf zu dringen, dass der dem Andenken Jesu geweihte Brot- und Weingenuss von dem gemeinen Essen und Trinken wohl unterschieden werden, demselben eine ernste Selbstprüfung vorangehen möge; da, wer in unwürdiger Gemüthsverfassung des Herrn Leib und Blut geniesse, zum Mitschuldigen an seinem Tode werde, und wohl auch die leibliche Strafe des Siechthums oder frühzeitigen Sterbens zu gewärtigen habe (1 Kor. 11, 27 ff.).

§. 95.

Kirchliche Entwicklung der Vorstellungen vom Abendmahl.

Wie nach jüdischer Sitte Jesus selbst über Brot und Wein ein Dankgebet gesprochen (εὐλογήσας, εὐχαριςήσας, Matth. 26, 26 f.), und der Apostel Paulus den Abendmahlstrank τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας genannt hatte (1 Kor. 10, 16): so hiess in der nachapostolischen Kirche diese Handlung von dem Dankgebete für die göttlichen Wohlthaten, das der Austheilung von Brot und Wein voranging, εὐχαριςία, ferner sowohl σύναξις, weil sie in

der Versammlung gefeiert, als auch später *missa*, Entlassung, weil sie nur vor schon getauften Christen vorgenommen wurde. Die Stoffe dieses Mahles waren gewöhnliches gesäuertes Brot (während des Mittelalters kam in der abendländischen Kirche der Gebrauch des ungesäuerten Brotes und der sogenannten Hostien auf, während die griechische Kirche das gesäuerte beibehielt), und Wein, den man nach morgenländischer Sitte mit Wasser zu vermischen pflegte (was in der protestantischen Kirche wieder abkam); beides wurde nach dem vom Gemeindevorsteher gesprochenen Dankgebet durch die Diakonen in der Versammlung herumgeboten, und den wegen Krankheit u. dgl. Abwesenden in's Haus gebracht. [1])

Frühzeitig sah man in dem durch Gebet geweihten Brot und Weine das Malach. 1, 11. verheissene reine Opfer, nämlich ein Dankopfer für die nährenden Früchte der Erde, gleichsam aus deren Erstlingen bestehend; [2]) wobei dann unter der Rubrik göttlicher Wohlthaten überhaupt, für welche man in diesem Opfer den Dank darbrachte, auch der Tod Jesu zum Besten der Seinigen miteinbegriffen wurde. [3]) Kamen bei dieser Vor-

[1]) Eine Beschreibung der urchristlichen Abendmahlsfeier gibt Justinus Martyr, Apol. I, 65 f.

[2]) Irenaeus adv. haer. IV, 17, 5: *Sed et suis discipulis dans consilium, primitias Deo offerre ex suis creaturis — ut ipsi nec infructuosi nec ingrati sint, eum qui ex creatura est panem accepit — et calicem similiter — et novi Test. novum docuit oblationem, quam ecclesia — in universo mundo offert Deo, ei qui alimenta nobis praestat, primitias suorum munerum in N. T., de quo — Malachias etc.*

[3]) Justin. dial. c. Tryph. 117: *Ὅτι μὲν οὖν καὶ εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι ὑπὸ τῶν ἀξίων γινόμεναι τέλειαι μόναι καὶ εὐάρεστοί εἰσι τῷ θεῷ θυσίαι, καὶ αὐτός φημι· ταῦτα γὰρ μόνα καὶ Χριστιανοὶ παρέλαβον ποιεῖν, καὶ ἐπ᾿ ἀναμνήσει δὲ τῆς τροφῆς αὐτῶν ξηρᾶς τε καὶ ὑγρᾶς, ἐν ᾗ καὶ τοῦ πάθους ὃ πέπονθε δι᾿ αὐτοὺς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ μέμνηνται.*

stellung von der Sache Brot und Wein nur als solche in Betracht, so waren sie doch durch die Einsetzungsworte in eine eigenthümliche Beziehung zu dem Leibe und Blute Jesu gesetzt. Dieses Verhältniss wurde bald als das losere des bloſsen Bildes [4]) oder Erinnerungszeichens, [5]) bald inniger so gefasst, dass der *λόγος*, wie einst mit dem in Maria sich bildenden menschlichen Leibe, so jetzt mit dem Brot und Wein im Abendmahl sich verbinde, diese, wie damals jenen, als Hülle und gleichsam als Körper annehme. [6]) Leib und Blut des *λόγος* können Brot und Wein um so füglicher heissen, als jeder Leib, und so auch der Leib Jesu, sofern er sich von Brot nährt, an sich Brot ist, mithin ebenso umgekehrt das Brot, als Nahrung des Leibes, an sich Leib; [7]) und das gleiche Verhältniss findet zwischen

---

[4]) So namentlich bei TERTULLIAN, der adv. Marcion. IV, 40. den Worten Christi: *hoc est corpus meum*, die Deutung gibt: *i. e. figura corporis mei.* Vgl. die Zusammenstellung und Erläuterung der hieher gehörigen Stellen in der Abhandlung von BAUR: Tertullian's Lehre vom Abendmahl und Hr. Dr. Rudelbach, nebst einer Uebersicht über die Hauptmomente der Geschichte der Lehre vom Abendmahl. Tübinger Zeitschrift f. Theol. 1839, 2. Heft, S. 56 ff.

[5]) JUSTIN. dial. c. Tryph. 70.

[6]) JUSTIN. Apol. I, 66: *Οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον ȣ̓δὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν· ἀλλ᾽ ὃν τρόπον διὰ λόγȣ θεȣ̃ σαρκοποιηθεὶς Ἰ. Χ. ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν· ȣ̔́τω καὶ τὴν δι᾽ εὐχῆς λόγȣ τȣ̃ παρ᾽ αὐτȣ̃ εὐχαριϛηθεῖσαν τροφὴν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνȣ τȣ̃ σαρκοποιηθέντος Ἰ. καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι.* IREN. V, 2, 3: *Τὸ κεκραμένον ποτήριον καὶ ὁ γεγονὼς ἄρτος ἐπιδέχεται τὸν λόγον τȣ̃ θεȣ̃, καὶ γίνεται ἡ εὐχαριϛία σῶμα Χριϛȣ̃.*

[7]) GREGOR. Nyss. Orat. catech. 37: *Ὥσπερ τοίνυν ἐφ᾽ ἡμῶν — ὁ ἄρτον ἰδὼν τρόπον τινὰ τὸ ἀνθρώπινον βλέπει σῶμα* (oben: *δυνάμει πρὸς τὸν ὄγκον τȣ̃ ἡμετέρȣ σώματος βλέπει*), *ὅτι ἐν τȣ́τῳ ἐκεῖνο γινόμενον τȣ̃το γίνεται· ȣ̔́τω κἀκεῖ τὸ θεοδόχον σῶμα τὴν τροφὴν ἄρτȣ παραδεξάμενον λόγῳ τινὶ ταὐτὸν ἦν ἐκείνῳ, τῆς τροφῆς πρὸς τὴν τȣ̃ σώματος φύσιν μεθιϛαμένης. — Καλῶς ȣ̃ν καὶ νῦν τὸν τῷ λόγῳ τȣ̃ θεȣ̃ ἁγιαζόμενον ἄρτον εἰς σῶμα τȣ̃ θεȣ̃ λόγȣ μεταποιεῖσθαι πιϛεύομεν.*

dem Wein und dem Blute statt. Doch zunächst nur *potentiâ* Leib, muss das Brot, um es *actu* zu werden, einen Verwandlungsprozess durchmachen, welcher bei gemeinem Brote der allmählige und natürliche der Verdauung und Assimilation, [8]) im Abendmahl hingegen der plötzliche und wunderbare durch die Consecration oder die Einwirkung des über den Elementen des Abendmahls angerufenen *λόγος* ist. [9]) War auf diese Weise die s. z. s. Brotwerdung des *λόγος* mit seiner Fleischwerdung in Parallele gestellt, so konnte die Verschiedenheit der Ansichten über letztere auf die Vorstellungen von der ersteren nicht ohne Einfluss bleiben: wer dort die menschliche Natur in die göttliche, der liess hier Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi verwandelt werden; [10]) wer hingegen dort die beiden Naturen, jede mit Beibehaltung ihrer Eigenthümlichkeit, nur in eine besondere Beziehung treten liess, der begnügte sich auch hier mit einer solchen; [11]) obwohl manche sonst mehr dem letzteren Standpunkt angehörige Väter sich durch rednerisches Pathos zu Aus-

---

[8]) Die *μεταβολὴ* bei Justin in der 6ten Anmerkung, und das *μεθίςασθαι* bei Gregor in der vorigen.

[9]) Gregor. a. a. O.: *Οὐκοῦν ὅθεν ὁ ἐν ἐκείνῳ τῷ σώματι μεταποιηθεὶς ἄρτος εἰς θείαν μετέςη δύναμιν· διὰ τοῦ αὐτοῦ καὶ νῦν τὸ ἴσον γίνεται· ἐκεῖ γὰρ ἡ τοῦ λόγου χάρις ἅγιον ἐποιεῖτο σῶμα, ᾧ ἐκ τοῦ ἄρτου ἡ σύςασις ἦν, καὶ τρόπον τινὰ καὶ αὐτὸ ἄρτος ἦν· ἐνταῦθά τε ὡσαύτως ὁ ἄρτος, καθώς φησιν ὁ ἀπόςολος, ἁγιάζεται διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως* (1 Tim. 4, 5), *οὐ διὰ βρώσεως καὶ πόσεως προϊὼν εἰς τὸ σῶμα τοῦ λόγου, ἀλλ' εὐθὺς μεταποιούμενος, καθὼς εἴρηται ὑπὸ τοῦ λόγου, ὅτι τοῦτό ἐςι τὸ σῶμά μου.*

[10]) So Gregor. Nyss. in der angeführten Stelle; Cyrill. Alex. c. Nestor. IV, 4 u. A.

[11]) Theodoret. Opp. Tom. IV, p. 126 (bei von Cölln zu Münscher, I, S. 502): *Οὐδὲ μετὰ τὸν ἁγιασμὸν τὰ μυςικὰ σύμβολα τῆς οἰκείας ἐξίςαται φύσεως· μένει γὰρ ἐπὶ τῆς προτέρας οὐσίας — · νοεῖται δὲ ἅπερ ἐγένετο καὶ πιςεύεται καὶ προσκυνεῖται ὡς ἐκεῖνα ὄντα ἅπερ πιςεύεται.*

drücken fortreissen liessen, welche, ernstlich genommen, selbst auf dem ersteren anstössig sein mussten. [12])

Dieser Differenz der Ansicht über die Materie des Abendmahls gemäss wurde dann auch seine Wirkung geistiger oder sinnlicher vorgestellt. Sehr verbreitet war es in der alten Kirche, das Abendmahl als ein Lebenselixier, ein Gegengift gegen den Tod zu betrachten; [13]) was ganz materiell so gemeint war, dass der unsterbliche Leib des *λόγος*, durch den Mund in den unsrigen aufgenommen und durch Verdauung demselben assimilirt, auch ihn unsterblich, d. h. der Auferstehung theilhaftig, mache: [14]) doch auch die gegenüberstehende Vorstellung, dass mit dem leiblichen Genusse des Brotes und Weines als bloſser Zeichen gleichsam ein geistiger Genuss des göttlichen Wesens Christi sich verbinde, war — sie findet sich ja bei Tertullian! — immer noch sinnlich genug gefasst. [15])

Je mehr und eigentlicher Brot und Wein im Abendmahl zum Leib und Blute Christi wurden, desto mehr musste die frühere Vorstellung des Dankopfers gegen

---

12) Chrysost. zu Joh. 6, 54 (bei v. Cölln a. a. O.): *Οὐκ ἰδεῖν μόνον αὐτὸν παρέσχε τοῖς ἐπιθυμοῦσιν, ἀλλὰ καὶ ἅψασθαι καὶ φαγεῖν καὶ ἐμπῆξαι τοὺς ὀδόντας τῇ σαρκί* u. s. f.

13) Ignat. ep. ad Ephes. (der kürzeren Recens.) 20: *Ἕνα ἄρτον κλῶντες, ὅς ἐστι φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰ. Χ. διαπαντός.* Vgl. Iren. IV, 18, 5. u. a. St.

14) Gregor. Nyss. a. a. O.: *Καθάπερ μικρὰ ζύμη — ὅλον τὸ φύραμα πρὸς ἑαυτὴν συνεξομοιοῖ — οὕτω καὶ τὸ ἀθάνατον σῶμα ἐν τῷ ἀναλαβόντι αὐτὸ γενόμενον πρὸς τὴν ἑαυτοῦ φύσιν καὶ τὸ πᾶν μετεποίησεν. Ἀλλὰ μὴν οὐκ ἔστιν ἄλλως ἐντός τι γίγνεσθαι τοῦ σώματος, μὴ διὰ βρώσεως καὶ πόσεως τοῖς σπλάγχνοις καταμιγνύμενον* u. s. f.

15) Tertull. de resurr. carnis 8: *Caro corpore et sanguine Christi* (lediglich metonymischer Ausdruck für Brot und Wein, s. Baur, a. a. O. S. 77) *vescitur, ut et anima de Deo saginetur.* Wobei man sich an das I, S. 558 von Tertullian Beigebrachte erinnern muss.

die eines Sühnopfers in den Hintergrund treten. War die Verrichtung des Priesters im Abendmahl eine Wiederholung des Opfers, welches Christus am Kreuze dem Vater dargebracht hatte:[16] so mussten auch Wesen und Wirkung des Opfers beidemale dieselben sein. Jene Wiederholung, ursprünglich als blos symbolische und ideelle im Bild und der Erinnerung gemeint, wurde immer mehr als reale und eigentliche Wiedervornahme desselben Opferactes vorgestellt;[17] die Wirkung aber immer magischer ihrer Art und immer umfassender ihrem Umfang nach: das Abendmahl ein Opfer zum Heile nicht blos der Geniessenden, sondern Aller, welche der Priester und die Gemeinde dabei in ihr Gebet einschliessen, der Lebendigen und der Todten.[18]

Gegen diese immer crasser werdenden Vorstellungen vom Abendmahl bilden in der alten Kirche nur die Alexandriner eine bemerkenswerthe Opposition (die der Gnostiker und Manichäer nämlich kann, weil mehr dualistisch als spiritualistisch gemeint, nicht in Betracht kommen). Origenes insbesondere wandte den Spruch Christi, Matth. 15, 17 ff., dass nicht dasjenige, was in den Mund eingehe, den Menschen verunreinige (oder heilige), auch auf das Abendmahl an: ob einer die

---

16) Cyprian. epist. 63: *Si Jesus Christus — ipse est summus sacerdos Dei patris, et sacrificium patri se ipsum primus obtulit —: utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur, qui id quod Christus fecit imitatur, et sacrificium verum et plenum tunc offert in ecclesia Deo patri, si sic incipiat offerre secundum quod ipsum Christum videat obtulisse.*

17) Augustin nennt es *peracti sacrificii memoriam*, c. Faust. XX. 18. Dagegen sieht Gregor M. in demselben ein *reparare passionem Christi*, welcher *pro nobis iterum in hoc mysterio sacrae oblationis immolatur.* Doch spricht auch er wieder von einem blossen *imitari passionem unigeniti filii*, s. v. Cölln zu Münscher I, S. 490.

18) Cyrill. Hieros. Cat. XXIII, 8 f. bei v. Cölln a. a. O. S. 488.



sinnlichen Elemente desselben geniesse oder nicht, fand er gleichgültig, da Alles auf die Gesinnung, oder die geistige Vereinigung mit dem *λόγος* vermittelst seiner Lehre, ankomme. Diese auch allein, nicht das sichtbare Brot, habe Christus in den Einsetzungsworten wie Joh. 6. seinen Leib genannt. [19]

Doch diess waren einzelne und bald verhallte Stimmen: im Ganzen der Kirche gingen die Vorstellungen immer mehr dem letzten Punkte der Versinnlichung und Veräusserlichung entgegen, welchen die sogenannte Transsubstantiationslehre bezeichnet. Von Verwandlung des Brotes und Weines in den Leib und das Blut Christi ist, wie wir gesehen haben, schon frühzeitig die Rede; doch war diess so lange noch eine schwankende Vorstellung, bis der Leib Christi, in welchen das Brot verwandelt werde, ausdrücklich als derselbe bestimmt wurde, der von Maria geboren und am Kreuze gestorben war. Auch diese Bestimmung zwar findet sich vereinzelt und durch Restrictionen eingeschränkt schon bei Kirchenvätern: [20] als wesentliches Moment einer ausgebildeten Theorie tritt sie erst am Anfang des Mittelalters, bei Paschasius Radbertus, auf. Dem allmächtigen Willen Gottes, der Alles geschaffen hat, ist es ein Leichtes, Brot und Wein im Abendmahl in den

---

19) Orig. in Matth. XI, 14: *Εἴποι δ' ἄν τις* — (zu Matth. 15, 11). *ὅτι, ὥςπερ ȣ̓ τὸ εἰςερχόμενον εἰς τὸ ςόμα κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον — ȣ̎τως ȣ̓ τὸ εἰςερχόμενον εἰς τὸ ςόμα ἁγιάζει τὸν ἄνθρωπον, κἂν ὑπὸ τῶν ἀκεραιοτέρων νομίζηται ἁγιάζειν ὁ ὀνομαζόμενος ἄρτος τȣ̃ Κυρίȣ. καί ἐςιν, οἶμαι, ὁ λόγος ȣ̓κ εὐκαταφρόνητος — —· ȣ̎τε ἐκ τȣ̃ μὴ φαγεῖν ἀπὸ τȣ̃ ἁγιασθέντος — ἄρτȣ ὑςερȣ́μεθα ἀγαθȣ̃ τινος· ȣ̎τε ἐκ τȣ̃ φαγεῖν περισσεύομεν ἀγαθῷ τινι. τὸ γὰρ αἴτιον τῆς ὑςερήσεως ἡ κακία ἐςὶ — καὶ τὸ αἴτιον τῆς περισσεύσεως ἡ δικαιοσύνη.* Weitere Stellen von Origenes wie auch von Clemens s. bei v. Cölln a. a. O. S. 493 f.

20) S. die Stellen, welche Baur, a. a. O. S. 99 f. beibringt und erläutert.

Leib und das Blut Christi in dem angegebenen Sinne umzuschaffen. [21] Hiemit wären jene Elemente auch äusserlich, an Gestalt, Farbe u. s. f., in Fleisch und Blut umgewandelt: allein weil, sie so zu verzehren, theils frevelhaft wäre, theils das Verdienst des Glaubens hinwegfiele, wenn der Empfänger im Sacramente Christum leibhaftig vor sich sähe, so bleibt die äussere Gestalt, der Geschmack u. s. w. des Brotes und Weines unverändert; obwohl innerlich oder wesentlich nach der Consecration nur Leib und Blut Christi vorhanden ist. [22] Die Verwandlung geschieht durch die allmächtige Kraft der vom Priester gesprochenen Einsetzungsworte Christi, welcher selbst unsichtbar sein Fleisch und sein Blut der Gemeinde, und zwar Ungläubigen wie Gläubigen, darreicht, und zur Stärkung oder Belohnung ihres Glaubens die Elemente des Abendmahls bisweilen in der Gestalt eines Lammes oder eines kleinen Kindes erscheinen lässt. [23]

Diese Theorie stiess damals noch auf vielfachen Widerspruch: [24] als aber zwei Jahrhunderte später

---

21) Paschas. Radbert. l. de corpore et sang. Domini, c. 1: *Patet — quod nihil — contra Dei Velle potest, sed cedunt ei omnia omnino. Et ideo nullus moveatur de hoc corpore Christi et sanguine, quod in mysterio sit vera caro et verus sanguis, dum sic voluit ille qui creavit — et ut mirabilius loquar, non alia plane, quam quae nata est de Maria et passa in cruce et resurrexit de sepulchro.*

22) C. 4: *Sed quia Christum vorari fas dentibus non est, voluit in mysterio hunc panem et vinum vere carnem suam et sanguinem consecratione sp. s. potentialiter creari*, d. h. wie es c. 1. heisst, *licet in figura panis et vini maneat, haec sic esse omnino nihilque aliud quam caro Christi et sanguis post consecrationem credenda sunt.* Ebendas.: *Sed visu corporeo et gustu propterea non demutantur, quatenus fides exerceatur ad justitiam.*

23) Ebendas. c. 6. 8. 14.

24) Von Rabanus Maurus, Ratramnus u. A., s. Gieseler, K.G. II, 1, S. 91 ff. u. v. Cölln zu Münscher, II, 1, S. 229 ff.



BERENGAR gegen LANFRANK mit einer abweichenden Ansicht hervortrat, fand er jene schon so erstarkt, dass er die seinige widerrufen musste. BERENGAR unterschied in der Weise TERTULLIAN's im Abendmahl das äussere Zeichen von der bezeichneten Sache, dem Leibe Christi; [25]) liess aber, gleichfalls wie TERTULLIAN, dem sinnlichen Genusse der Zeichen einen geistigen Genuss des wahren Leibes Christi, doch nur von Seiten der Frommen, zur Seite gehen. [26]) Die Einsetzungsworte erklärte BERENGAR für eine tropische Redensart, ähnlich den andern: Christus ist ein Löwe, Lamm, der Eckstein u. dgl.; [27]) seiner Natur nach mithin blieb ihm das Brot was es war, mit dem Munde wurde nur Brot und Wein genossen, und deren Verwandlung in den Leib und das Blut Christi durch die Consecration bestand nur darin, dass mit diesem äusserlichen Genusse sich für die Gläubigen der innerliche des Leibes Christi als des himmlischen Brotes verband. [28]) Diess Hinzutreten des übersinnlichen Elementes zum sinnlichen drückte

---

[25]) In der Schrift adv. Lanfranc. s. bei GIESELER, II, 1, S. 229.

[26]) BERENGAR. epist. ad Adelman. bei GIESELER a. a. O.: (*Constat*) *verum Christi corpus in ipsa mensa proponi, sed spiritualiter interiori homini: verum in ea Christi corpus ab his duntaxat, qui Christi membra sunt, incorruptum — inattritumque spiritualiter manducari.*

[27]) BERENGAR. de s. coena adv. Lanfranc. ed. VISCHER, p. 83: *Constat — non minus tropica locutione dici: Panis qui ponitur in altari post consecrationem est corpus Christi et vinum sanguis, quam dicitur: Christus est leo etc.;* nach der Regel, *ut ubicunque praedicatur non praedicabile — de non susceptibili, alter propositionis terminus tropice, alter proprie accipiatur.*

[28]) Ders. ebend. p. 177: *Quantum — ad naturam, panis est quod tu vides oculis corporis; quantum ad divinum benedictionem, ipse panis est corpus Christi, quod attendere debes oculis cordis, oculis fidei* — 148: *ac per hoc Christi corpus totum constat accipi ab interiori homine, fidelium corde, non ore.* Vgl. auch p. 120.

Berengar wohl auch als Verwandlung aus, von der er aber bevorwortete, dass sie keine Vernichtung des letztern, sondern eben nur den Hinzutritt des ersteren zu demselben bezeichne. [29] Dafür wurde ihm nun durch Cardinal Humbert's Brutalität ein Glaubensbekenntniss aufgedrungen, nach welchem der Leib Christi im Abendmahl nicht blos sacramentlich, sondern sinnlich und so gegenwärtig sein sollte, dass er von den Händen der Priester berührt und gebrochen, und von den Zähnen der Gläubigen zermalmt werde; wogegen Gregor's VII. hellere Denkart, im Gedränge mit seiner hierarchischen Politik, sich mit einer Formel begnügte, welche Berengar, wenn auch gewaltsam, in seinem Sinne deuten konnte. [30] Während unter Berengar's Anhängern seine Meinung verschiedene Modificationen erhielt, in welchen man die späteren Differenzen innerhalb der protestantischen Kirche vorgebildet sehen kann, [31] stellte sich die Theorie des Paschasius nach und nach als Kirchenlehre fest. Hildebert von Tours gab den Kunstausdruck: *transsubstantiatio;* Innocenz III. nahm dieselbe in das Glaubensbekenntniss der grossen Lateransynode auf: [32] und an den Scholastikern war es jetzt, die Art und Weise jener Umwandlung der Substanzen im Abendmahl näher zu bestimmen und zu begründen.

Anfangs waren die Meinungen hierüber noch ge-

---

[29]) Adv. Lanfranc., bei Lanfranc. de corp. et sang. Domini, c. 9: *Per consecrationem altaris fiunt panis et vinum sacramentum religionis; non ut desinant esse quae erant, sed ut sint quae erant et in aliud commutentur.*

[30]) Beide Formeln findet man bei Gieseler, K.G. II, 1, S. 226. 236.

[31]) S. Gieseler, a. a. O. S. 232; vgl. II, 2, S. 393.

[32]) Ders. II, 2, S. 395.

theilt: neben der Ansicht, dass an die Stelle der (sei es vernichteten oder in die Elemente aufgelösten) Substanzen von Brot und Wein die des Leibes und Blutes Christi treten, während von den ersteren nur noch die Accidentien, oder die äussere Gestalt, der Geschmack u. s. f. zurückbleiben, — stand noch eine der nachmaligen lutherischen ähnliche Theorie, nach welcher die Substanzen von Brot und Wein bleiben, und die von Leib und Blut Christi nur hinzutreten, so dass durch ein Wunder beide an demselben Orte zusammen sind.[33]) Aber die erstere Ansicht siegte;[34]) und wurde durch das Uebergreifen der *causa prima* über die *causa*

[33]) Petr. Lombard. l. IV. Sentent. dist. 11, D: *Quidam —, sic dicunt conversionem illam esse intelligendam, ut sub illis accidentibus, sub quibus erat prius substantia panis et vini, post consecrationem sit substantia corporis et sanguinis, sic tamen, ut non eis afficiatur; et sic asserunt dictum panem transire in corpus Christi, quia, ubi erat panis, nunc est corpus Christi. Quod si est, quid ergo fit de substantia panis et vini? Illi dicunt, vel in praejacentem materiam resolvi, vel in nihilum redigi. Alii vero putaverunt ibi substantiam panis et vini remanere, et ibidem corpus Christi esse et sanguinem, et hac ratione dici illam substantiam fieri istam, quia, ubi est haec, est et illa; quod mirum est; et ipsam substantiam panis vel vini dicunt esse sacramentum.* Diess war u. A. die Ansicht Rupert's von Deutz, s. v. Cölln zu Münscher, II, S. 250. Andere wollten, um den bleibenden Accidentien von Brot und Wein doch irgend eine gleichartige Unterlage zu geben, entweder einen Theil ihrer Substanz, oder ausser den Accidentien auch die substanzielle Form unverwandelt bleiben lassen. S. Gieseler, K. G. II, 2, S. 396, vgl. II, 1, S. 232.

[34]) Petr. Lombard. a. a. O.: *Post consecrationem ergo non est ibi substantia panis vel vini, licet species remaneant.* Dist. 12: *Si autem quaeritur de accidentibus quae remanent, i. e. de speciebus et sapore et pondere, in quo subjecto fundentur: potius mihi videtur fatendum, existere sine subjecto quam esse in subjecto, quia ibi non est substantia, nisi corporis et sanguinis dominici, quae non afficitur illis accidentibus.*

secunda begründet, wornach jene (d. h. Gott) eine zunächst von dieser (hier der Substanz von Brot und Wein) abhängige Wirkung (die Accidentien von Brot und Wein) auch nach Hinwegräumung der zweiten Ursache dennoch im Dasein zu erhalten vermag. [35]) Diese Verwandlung kann nur der rechtmäfsig ordinirte Priester bewirken: [36]) in der göttlichen Vollmacht, die ihm von der Kirche übertragen ist, macht (*conficit*) und opfert er den Leib Christi, so jedoch, dass die zum Opferacte gehörige Zerbrechung und Bewegung überhaupt nicht am Leibe Christi selbst, der unzerstörbar und ruhig im Himmel thront, überdiess unter jedem Theile des Brotes und Weines ganz empfangen wird, sondern nur an der sacramentlichen Gestalt des Brotes vor sich geht. [37]) Die Meinung, dass die einmal vom Priester in Leib und Blut Christi verwandelten Elemente des Abendmahls auch nach der Feier desselben in dieser Verwandlung beharren (was später das Tridentinische Concil gegen die entgegensetzte Lehre der Protestanten bestätigte [38])), war schon durch den uralten kirchlichen Gebrauch, Stückchen des geweihten Brotes mit nach Hause zu nehmen, eingeleitet: Robert Pulleyn widersprach, und wollte nur dasjenige, was bei der Feier selbst genossen wird, für Leib und Blut

---

35) Thomas, Summa, III, 77, 1.

36) Concil. Lateran. IV, b. Gieseler II, 2, S. 395.

37) Thomas, III, 77, 7: *Non autem potest dici, quod ipsum corpus Christi verum frangatur: primo quidem quia est incorruptibile et impassibile; secundo quia est totum sub qualibet parte —. Unde relinquitur, quod fractio fit sicut in subjecto in quantitate dimensiva panis — et ideo ipsum corpus Christi non frangitur, nisi secundum speciem sacramentalem.* Ebendas. 76, 6: *Corpus Christi in coelo quietum residet. Non ergo est mobiliter in hoc sacramento.*

38) Sess. XIII, can. 4.

Christi gehalten wissen,[39] und Petrus Lombardus meinte wenigstens, wenn auch die Verwandlung über den Act der Feier hinaus fortdaure, so bekommen doch nur Menschen, nicht aber Thiere, wenn sie zufällig von geweihtem Brot etwas erwischen, darin den Leib Christi zu essen.[40] Auch Bonaventura fand es für christliche Ohren unerträglich, *quod in ventre muris vel cloaca sit corpus Christi:*[41] allein was bekam denn nun im obigen Falle die Maus zu essen? Leere Accidentien ohne Substanz, d. h. bloſse *paneitas* statt *panis?* oder sollte der Maus gegenüber der Leib Christi sich wieder in die von ihm verdrängt gewesene Brotsubstanz zurückverwandeln? oder ohne Rücksicht auf diese durch göttliche Allmacht eine neue geschaffen werden?[42] Kurz also, was bekommt die Maus zwischen die Zähne? Das weiss Gott! antwortet der Lombarde mit einem Seufzer;[43] denn wirklich die Verlegenheit war nicht gering. Schien es des Leibes Christi unwürdig, von einem Thiere gefressen zu werden: so schien es die Innigkeit der sacramentlichen Verbindung auf bedenkliche Weise su lockern, wenn aus dem einmal verwandelten Brote der Leib Christi jemals wieder zurückträte.[44] Und in dieser Collision überwog die letztere

---

[39]) S. Cramer, fortges. Bossuet, VI, S. 514.

[40]) Petr. Lombard. IV, 13, A: *Illud etiam sane dici potest, quod a brutis animalibus corpus Christi non sumitur, etsi videatur.*

[41]) S. Gieseler, II, 2, S. 398.

[42]) Die erste und dritte Annahme bei Innocenz III, de mysteriis missae IV, 11. s. Gieseler, a. a. O.

[43]) Petr. Lombard. a. a. O.: *Quid ergo sumit mus, vel quid manducat? Deus novit.*

[44]) Thomas III, 80, 3: *Quidam dixerunt, quod statim quum sacramentum tangitur a mure vel cane, desinit ibi esse corpus Christi. Quod — derogat veritati sacramenti, ad quam pertinet, quod manentibus speciebus corpus Christi sub eis esse non desinat.* Vgl. 76, 6.

Rücksicht auf die Realität des Sacraments bald so sehr, dass man den *Magister* in diesem Stücke fallen liess (*magister hîc non tenetur*), und den Satz aufstellte, auch eine Maus oder ein Hund, falls sie einer geweihten Hostie habhaft werden, essen darin den Leib Christi, obwohl nicht sacramentlich noch unmittelbar; überdiess, da der Leib Christi nur an die Stelle der Brotsubstanz als solcher und unter deren eigenthümlichen Accidentien eingetreten sei, so entweiche er ebensobald, als durch die Verdauung das Brot seine Brotform verliere, mithin auch seine Substanz, wenn sie noch da wäre, eine Veränderung erleiden würde.[45]) Diese Theorie wurde auch auf die Verdauung der Elemente des Abendmahls im menschlichen Leibe angewendet, um der Consequenz des Stercoranismus zu entgehen.[46])

Durch diese Vorstellungen war der schon in der ältesten Kirche bemerkbare Aberglaube, als wäre es ein nicht zu duldendes *sacrilegium*, wenn ein Stückchen des geweihten Brotes auf den Boden fiele, oder

---

[45]) Thomas 80, 3: *Etiamsi mus vel canis hostiam consecratam manducet, substantia corporis et sanguinis Chr. non desinit esse sub speciebus, quam diu species illae manent, h. e. quam diu substantia panis maneret; sicut etiam si projiceretur in lutum. Nec vergit hoc in detrimentum dignitatis corporis Christi — praesertim cum mus aut canis non tangat ipsum corpus Christi secundum propriam speciem, sed solum secundum species sacramentales. — Nec dicendum est, quod animal brutum sacramentaliter corpus Christi manducet, quia non est natum uti eo ut sacramento.*

[46]) Nach Paschasius Radbertus 20. *frivolum est in hoc mysterio cogitare de stercore, ne commisceatur in digestione alterius cibi;* da doch Leib und Blut Christi nur *hoc sane nutriunt in nobis, quod ex Deo natum est.* Stercoranisten hiessen späterhin diejenigen, welche die Abendmahlselemente, die sie vom Leib Christi unterschieden, das hiess aber nach der Folgerung der Gegner, welche diese Unterscheidung nicht anerkannten, den Leib Christi selbst — dem natürlichen Verdauungsprocess anheimfallen liessen. Hiegegen nun Thomas 77,

ein Tropfen vom Abendmahlsweine verschüttet würde,[47] vollends so hoch gestiegen, dass er (nachdem der bei'm flüssigen Elemente grösseren Gefahr vorzubeugen, weder Abendmahlsröhrchen, noch das Eintauchen des Brotes in den Wein, sich hinreichend erwiesen hatten[48]), von der Hierarchie dazu benützt werden konnte, durch die Kelchentziehung den Laien ihren weiten, nur durch die Priesterschaft zu vermittelnden, Abstand vom Himmel zur täglichen Anschauung zu bringen. Freilich waren bei dieser Neuerung keine unbedeutenden Schwierigkeiten zu überwinden. Nicht nur hatte Christus bei

---

4: *Dictum est — supra, quod species sacramentales retinent idem Esse quod prius habebant substantia panis et vini existente. Et ideo sicut Esse horum accidentium poterat corrumpi, substantia panis et vini existente; ita etiam potest corrumpi illa substantia abeunte.* Nun kann aber unter *corruptio* eine grössere oder geringere Veränderung verstanden werden. Im letzteren Falle, *si fiat talis immutatio ex parte accidentium, quae non suffecisset ad corruptionem panis et vini, propter talem immutationem non desinit corpus et sanguis Chr. esse sub hoc sacramento — puta cum modicum immutatur color aut sapor panis vel vini. — Si vero fiat tanta immutatio, quod fuisset corrupta substantia panis aut vini, non remanent c. et s. Chr. sub hoc sacramento.* Daher die Verordnungen im Missale Romanum für den Fall, dass der Priester die genommene Hostie wieder ausbricht, vom Abendmahlswein verschüttet u. dgl. Im erstern Falle ist er verbunden, *eam, si species integrae appareant, reverenter sumere.* Ist er diess aus Ekel nicht im Stande, *tunc species consecratae caute separentur et in aliquo loco sacro reponantur, donec corrumpantur, et postea in sacrarium projiciantur. Quodsi species non appareant, comburatur vomitus et cineres in sacrarium mittantur.* Ist ein Tropfen vom Abendmahlswein verschüttet, so soll ihn der Priester ablecken, u. s. f. S. Marheineke System des Kath. III, S. 271.

[47]) Schon Tertull. de cor. mil. 3 sagt: *Calicis aut panis nostri aliquid decuti in terram anxie patimur. Reos enim*, erklärt Orig. in Ex. homil. XIII, 3, *vos creditis, et recte creditis, si quid inde per negligentiam decidat.*

[48]) S. Gieseler, II, 2, S. 399 f.

der Einsetzung des Abendmahls sowohl Wein als Brot gereicht; sondern auch von Päbsten war den Manichäern gegenüber, welche des Weins, als zum Reich der Finsterniss gehörig, auch im Abendmahl sich enthielten, der Genuss des blofsen Brotes ohne Wein als Zerreissung des Sacraments untersagt worden:[49] allein beide Auctoritäten wurden dadurch eludirt, dass man ihre Beziehung auf den Abendmahlsgenuss des dabei fungirenden Priesters beschränkte.[50] Wenn Laien sich beigehen liessen, ausser dem Brot auch den Kelch zu begehren: ging solche Ungenügsamkeit nicht aus dem sträflichsten Unglauben hervor, da der Glaube gewiss war, unter jeder Gestalt den ganzen Christus zu geniessen?[51] Freilich drohte der scholastische Scharfsinn die eben gefundene Lehre von der Concomitanz sich alsbald wieder unbrauchbar zu machen. Denn man entdeckte leicht, dass das Blut Christi auf andere Weise im Weine sei als im Brote, nämlich in jenem sacramentlich und unmittelbar, in diesem nur

---

[49]) S. die Stellen von Leo I. und Gelasius I. bei v. Cölln zu Münscher, I, S. 480.

[50]) In Bezug auf den Vorgang Christi sagt R. Pulleyn, Sent. VIII, 3: *Primo corpus, post sanguis a presbyteris est sumendus: institutio Christi mutanda non est. — Verum qualiter a laicis eucharistia sumi deberet, sponsae suae commisit judicio, cujus consilio et usu pulchre fit, ut caro Christi laicis distribuatur.* Die Verordnung Gelasius I. aber bekam im Gratianischen Decrete geradezu die Ueberschrift: *Corpus Christi sine ejus sanguine sacerdos non debet accipere;* und zwar ist diess nach Alex. Hales. Summa IV, 53, 1 und der späteren Praxis nur *de conficiente* zu verstehen.

[51]) Nach Alex. Hales. a. a. O. ist die Kelchentziehung *fere ubique in ecclesia* eingeführt worden *tum propter periculum effusionis — tum propter vitii infidelitatis amotionem, quod se non immerito simplicium mentibus ingereret, si semper sub speciebus panis et vini daretur: quia si ita fieret, possent simpliciores credere quod Christus non contineretur integre sub altera specie.*



natürlich und begleitungsweise;[52]) und dass somit der Laie, wenn ihm blos Brot gereicht wird, nur den Leib Christi actuell, sein Blut hingegen nur gleichsam *potentiâ* zu geniessen bekomme, folglich, wenn zur Vollständigkeit des Sacraments der actuelle Genuss von beidem gehöre, das Sacrament ohne Wein nicht vollständig sei. Allein vollständig, wurde erwiedert, könne das Sacrament heissen theils in Ansehung der Wirkung, theils in Hinsicht der Darstellung: seine Wirkung thue das Sacrament vollständig auch in Einer Gestalt; und dargestellt sei es vollständig, auch wenn nur Einer in Gegenwart aller übrigen beide Gestalten geniesse.[53])

Eine unschuldige Wirkung der steigenden Furcht vor Profanirung der Abendmahlselemente war die Abschaffung der Kindercommunion, welche aus der alten Kirche bis tief in das Mittelalter hinein fortgedauert hatte, jetzt aber um so leichter abgestellt werden konnte, als die aus wörtlicher Erklärung von Joh. 6, 54 geflossene Behauptung Augustin's, auch das Abendmahl, wie die Taufe, sei unerlässlich zur Seligkeit,[54])

---

52) Thomas III, 76, 1; *Necesse est confiteri secundum fidem catholicam, quod totus Christus sit in hoc sacramento* (und zwar nach Art. 2 *sub utraque specie*). *Sciendum tamen, quod aliquid Christi est in hoc sacramento dupliciter. Uno modo quasi ex vi sacramenti; alio modo ex naturali concomitantia. Ex vi quidem sacr. est sub speciebus hujus sacr. id in quod directe convertitur substantia panis et vini praeexistens, prout significatur per verba formae, quae sunt effectiva in hoc sacr. — puta cum dicitur: Hoc est corpus meum etc. Ex naturali autem concomitantia est in hoc sacr. illud quod realiter est conjunctum ei in quod praedicta conversio terminatur.*

53) Bonaventura in Sentent. IV, 11, 2, 1. bei Gieseler a. a. O. S. 406. Aehnlich Thomas, III, 80, 12: Die Concomitanz u. Kelchentziehung bestätigt von der Kostanzer Synode, s. Gieseler II, 4, S. 329 f. und von der Tridentinischen, Sess. XIII, 3. XXI, 1 f.

54) Augustin. de pecc. mer. et remiss. I, 20; de praedest. sanctor. 13.

blofse Privatmeinung geblieben war. Ueberhaupt war die Theilnahme der Gemeinde an diesem Sacramente, je mehr es in der Vorstellung zum *mysterium tremendum* wurde, immer seltener geworden. Der Anfangs tägliche Genuss wurde zum sonntäglichen, der sonntägliche zum festtäglichen, dieser endlich zum jährlichen.[55] — Eine anstössigere Folge der strengen Transsubstantiationslehre war die Anbetung der Hostie. Sie war ja wirklich und wesentlich nicht blos während des Genusses, sondern auch nachher, der Leib Christi, dieser aber, wie seine menschliche Natur überhaupt, vermöge ihrer Vereinigung mit der göttlichen, sammt dieser anzubeten.[56])

In Hinsicht seiner Bedeutung und Wirksamkeit wurde das Abendmahl jetzt mit bestimmter Unterscheidung einerseits als Sacrament, andrerseits als Opfer aufgefasst. Sacrament ist es, sofern es genossen wird, seine sacramentliche Wirkung erstreckt sich daher nur auf den Geniessenden; Opfer ist es, sofern es dargebracht wird, und als solches kommt es nicht blos dem Darbringenden, sondern auch denen, für welche er es darbringt, zu Gute.[57] Und wie dem Umfang, so ist auch dem Inhalte nach die Wirkung des Abendmahls als Opfer von seiner sacramentlichen Wirkung ver-

---

55) Vgl. v. Cölln zu Münscher, I. S. 483 f.; Hase, Dogm. S. 559.

56) Concil. Trid. Sess. XIII, c. 5, can. 6.

57) Thomas Aquin. III, 79, 5: *Hoc sacramentum simul est sacrificium et sacramentum. Sed rationem sacrificii habet inquantum offertur: rationem autem sacramenti inquantum sumitur. Et ideo effectum sacramenti habet in eo qui sumit, effectum autem sacrificii in eo qui offert vel in his pro quibus offertur.* Die Tridentiner Synode belegte gar denjenigen, welcher der Messe die Bedeutung eines wahren Opfers absprechen würde, mit dem Anathema. Sess. XXII, can. 1.

schieden. Als Sacrament ertheilt es eine unsichtbare Gnade unter sichtbaren Zeichen, und jene Gnade ist geistige Ernährung des Geniessenden durch Vereinigung mit Christo und seinem Leibe, der Kirche; als Opfer, d. h. als Darstellung des versöhnenden Leidens Christi (noch immer Schwanken zwischen wirklicher Wiederholung und bloſser Erinnerung, das selbst die Synode von Trient, welche die letztere Meinung verdammt, nicht ganz vermeiden kann [58]), wirkt es Vergebung der Sünde, wozu es freilich auch als Sacrament, doch nur beiläufig (*per concomitantiam*) mittelst der Liebe, mitwirkt. [59]) Doch nicht blos Sündenerlass für Lebendige und Todte erwartete man von dem Messopfer, sondern geistige und leibliche Güter jeder Art: für Genesung, gut Wetter, glückliche Handelschaft u. dgl. wurden Messen gelesen. [60]) Und so wenig das Volk von dem Brot und Wein, welchen der Priester für dasselbe als Opfer darbrachte, selbst zu geniessen nöthig hatte, so wenig brauchte es auch nur bei dem Acte gegenwärtig zu sein: daher die sogenannten stillen Messen (*missae solitariae*). [61]). Durch die Vorstellung ferner, jede Messe könne nur ein gewisses Maſs

---

58) S. Petr. Lomb. IV, 12, G; Thomas, 83, 1; Concil. Trid. XXII, c. 1 f. can. 3.

59) Thomas a. a. O. 7: *Inquantum — in hoc sacramento traditur invisibilis gratia sub visibili specie, habet rationem sacramenti.* 5: *Si igitur consideretur ut sacramentum, — directe habet illum effectum, ad quem est institutum. Est autem institutum — ad spiritualiter nutriendum per unionem ad Christum et ad membra ejus, sicut et nutrimentum unitur nutrito.* 7: *In quantum — in hoc sacramento repraesentatur passio, qua Christus obtulit se hostiam Deo — habet rationem sacrificii.* 5: *In quantum vero est sacrificium, habet vim satisfactivam.*

60) Vgl. Apol. Conf. Aug. XII, 64.

61) Bellarmin. de miss. II, 9.

von den Früchten des Leidens Jesu den Menschen aneignen, war dafür gesorgt, dass die Gläubigen immer auf's Neue Veranlassung bekamen, Messen für sich und die Ihrigen lesen zu lassen und zu bezahlen. [62]) Dazu nehme man endlich die hartnäckige Weigerung der Kirche, die Messe in anderer als lateinischer Sprache abhalten zu lassen; angeblich um die Würde des Sacraments zu erhöhen, [63]) in der That jedoch, um den Laien aus dem geistlosen Verhältniss des Anstaunens und Kniebeugens vor unverstandenen Heiligthümern nicht herauskommen zu lassen. [64]) Bezahlte er nur seine Messe, von der er, er mochte dabei zugegen sein oder nicht, doch nichts verstand, und schob er nur nicht durch eine gleichzeitige Todsünde einen Riegel vor: so konnte, ohne dass er weiter etwas dazu that, die Wirkung *ex opere operato* nicht ausbleiben.

Gegen die so ganz veräusserlichte Abendmahlslehre und Praxis der herrschenden Kirche erhoben, wie oben bei der Taufe, die mittelalterlichen Häretiker eine Opposition, welche in den sogenannten Vorläufern der Reformation sich fortsetzte, und in dieser vor der Hand einen Ruhepunkt gewann. Bei jenen ketzerischen Parteien gähren dualistische Ascese und Widerwille gegen die sittenlose Geistlichkeit ihrer

---

[62]) Ders. ebendas. 4: Es ist Wille Christi, *ut pro singulis oblationibus applicetur certa mensura fructus passionis suae, sive ad peccatorum remissionem, sive ad alia beneficia quibus indigemus. Cur autem id voluerit, non est nostrum curiosius inquirere. Videtur tamen id voluisse, ut hoc modo frequentaretur hoc sanctum sacrificium, sine quo religio consistere non potest.*

[63]) Bellarmin. a. a. O. 31.

[64]) Vgl. Marheineke, System des Katholicismus, III, S. 397 f.

Zeit, Vorstellungen, welche an die Reformation heran, und solche, welche über sie hinausreichen, wild durcheinander. Die Behauptung der Waldenser, dass die Transsubstantiation nicht in der Hand des unwürdigen Austheilers, sondern im Munde des würdigen Empfängers vor sich gehe, [65]), könnte ziemlich protestantisch zu lauten scheinen: doch fragt sich, ob damit nicht dasselbe gemeint war, was schon früher Cölnische Katharer ausgesagt hatten, dass jede Nahrung, welche der fromme Mensch geniesse, in ihm zum göttlichen Leibe werde. [66]). Bestimmter waren Wikliffe's Einspruch gegen die Transsubstantiation und das Messopfer, [67]) Jakob's von Misa und der Hussiten gegen die Kelchentziehung [68]) Anfänge derselben Richtung, welche sich sofort in der Reformation weiter entwickelte.

Luther's erster und heftigster Sturm gegen die katholische Abendmahlslehre zog sich nach der Seite des Messopfers hin, weil sie die praktisch verderblichste war. [69]) Die Vorstellung von der Messe, als einem Opfer, wies Luther als die gerade Umkehrung der ursprünglichen Bedeutung des Abendmahles nach. Im Opfer gibt der Mensch etwas, und Gott empfängt; im Sacrament umgekehrt verhält sich Gott mittheilend,

---

65) Bei Gieseler, K. G. II, 2, S. 562.

66) Bericht eines Zeitgenossen bei Gieseler a. a. O. S. 492: *Se solos in mensis suis corpus Domini facere dicunt. Sed in verbis illis dolum habent: non enim verum illud corpus Christi significant, — sed sui ipsius carnem corpus Domini vocant, et in eo quod sua corpora nutriunt cibis mensae suae, corpus Domini se facere dicunt.*

67) S. Gieseler, II, 3, S. 297 ff.

68) Ders. ebendas. 4, S. 413 ff.

69) Im Sermon vom neuen Testament, d. h. von der heiligen Messe. Werke XIX. Vgl. Planck, a. a. O. I, S. 268. ff.

der Mensch empfangend: wie kann nun in derselben Handlung Beides stattfinden?[70] Das Wort Opfer in der Messe — fährt Luther fort — ist daher gekommen, dass zu den Zeiten der Apostel die Christen zusammentrugen Essen, Geld und Nothdurft, welches neben der Messe ward ausgetheilt den Dürftigen. Nun ist abgegangen dieser Brauch: fragst du, was bleibt nun in der Messe, davon sie noch mag ein Opfer heissen? Antwort: ich sage, dass nichts bleibt. Auch schon die äussere Handlung bei der Messe fand Luther im Widerspruch mit dem Opferbegriff. Die Natur und Art, sonderlich des Brandopfers, bemerkt er, ist, dass man es Gott gar gibt und den Menschen gar nichts davon lässt; wenn es aber sonst ein gemein oder Sündopfer war, so liess man Gott einen Theil davon und einen Theil dem Menschen. Warum essen und trinken wir denn nun im Abendmahl alles Brot und Wein, und lassen Gott gar nichts davon? und dieweil es das höchste und beste Opfer sein soll, warum lassen wir's ihm nicht gar? Es steht nicht bei einander, Gott geopfert und zu uns genommen werden. Wir essen's gar und opfern es Gott gar; das ist so viel gesagt: wenn wir's opfern, so verzehren wir's nicht, und wenn wir's verzehren, so opfern wir's nicht. Also, dieweil wir beides thun, so thun wir keines. — Der eigentliche Grund des Widerwillens der Reformatoren gegen diese Ansicht von der Messe liegt aber darin, dass sie theils die schlechthinige Resignation des Menschen auf alles eigene Verdienst Gott gegenüber, theils die Zulänglichkeit und Einzigkeit der Aufopferung Christi aufzuheben schien. Der

---

[70]) Vgl. Calvin, IV, 18, 7: *Quantum interest inter dare et accipere, tantum a sacramento coenae sacrificium differt.*

Mensch kann Gott nichts geben, nur von ihm empfangen; und gibt er ihm gleich im Messopfer nur den von ihm empfangenen Christus wieder, so ist nun ferner eben diess nicht zu dulden, dass das von Christus am Kreuz dargebrachte Opfer einer Ergänzung oder auch nur Wiederholung bedürfen sollte. [71]) Auch der katholischen Lehre, dass die Messe *ex opere operato* wirke, setzte LUTHER nicht das sittliche Wollen und Handeln, sondern den Glauben als dasjenige entgegen, wodurch allein die göttliche Gnade zu erlangen stehe. Reiner tritt das moderne Princip in der Polemik der Reformatoren gegen den Gebrauch der lateinischen Sprache bei der Messe hervor: die protestantische Andacht soll kein dumpfes Staunen, und alle Ceremonien auf Belehrung des Volkes berechnet sein. [72]) Wären erst die Worte bei der Messe dem Volke verständlich gemacht, so wäre — meinte LUTHER Anfangs — an den Zeichen und deren Verstümmelung durch die Kelchentziehung nicht so viel gelegen, um desswegen einen Aufruhr anzuheben: doch nachdem einmal der Verband mit der alten Kirche zerrissen war, konnte man sich nicht mehr abhalten lassen, die Verordnung Christi gegen den eigenmächtigen Eingriff einer herrschsüchtigen Hierarchie wiederherzustellen. [73])

---

71) Apol. VII, 8: *Nos docemus, sacrificium Christi morientis in cruce satis fuisse pro peccatis totius mundi, nec indigere praeterea aliis sacrificiis, quasi illud non satis fuerit pro peccatis nostris.*

72) Confess. Aug. P. II, Art. 3, 2 ff.: *(In missa) latinis concionibus admiscentur alicubi Germanicae, quae additae sunt ad docendum populum. Nam ad hoc unum opus est ceremoniis, ut doceant imperitos. Et non modo Paulus praecipit uti lingua intellecta populo in ecclesia, sed etiam ita constitutum est humano jure.*

73) Vgl. mit dem angeführten Sermon LUTHER's Confess. Aug. p. 21; Artic. Smalc. p. 330; Form. Concord. p. 602.

Das ausschliessliche Gewicht, welches Luther bei seinem Auftritt der katholischen Werkheiligkeit gegenüber auf den Glauben legte, zog ihn mächtig zu der Ansicht hin, welche in den Elementen des Abendmahls bloſse für sich unwirksame Zeichen sieht; bald jedoch verbiss er sich in die Einsetzungsworte, [74] und, weil es in diesen heisst: diess **ist**, nicht: diess **bedeutet** meinen Leib, so hielt er fortan mit unüberwindlicher Hartnäckigkeit an der realen Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahle fest. Dabei wies er jedoch die Transsubstantiation als scholastische Spitzfindigkeit von der Hand: Brot und Wein bleiben mit ihrer ganzen natürlichen Substanz da; aber in und unter denselben sei der Leib und das Blut Christi gleichfalls so reell gegenwärtig, dass sie nicht blos geistig, sondern auch mündlich, und daher ohne Unterschied von gottlosen wie von frommen Christen, genossen werden. [75] Doch findet diese Ver-

---

[74]) Bekannt ist Luther's Aeusserung in dem Brief an die Strassburger v. Jahre 1524 (b. Planck, II, S. 227): Das bekenne ich, wo — jemand — vor fünf Jahren mich hätte mögen berichten, dass im Sacrament nichts anders wäre denn Brot und Wein, der hätte mir einen grossen Dienst gethan. Ich hab wohl so harte Anfechtung erlitten, und mich gerungen und gewunden, dass ich gerne heraus gewesen wäre, weil ich wohl sahe, dass ich damit dem Pabstthum hätte den grössten Puff geben können. — Aber ich bin gefangen, kann nicht heraus: der Text ist zu gewaltig da, und will sich mit Worten nicht lassen aus dem Sinn reissen.

[75]) Artic. Smalcald. III, 6, 1: *De sacramento altaris sentimus, panem et vinum esse verum corpus et sanguinem Christi; et non tantum dari et sumi a piis, sed etiam ab impiis Christianis.* 5: *De transsubstantiatione subtilitatem sophisticam nihil curamus, qua fingunt panem et vinum relinquere et amittere naturalem suam substantiam, et tantum speciem et colorem panis, et non verum panem remanere. Optime enim cum s. scriptura congruit, quod panis adsit et maneat, sicut Paulus ipse nominat: Panis quem frangimus.*

einigung nach lutherischen Begriffen nur während des Genusses statt: nach wie vor demselben sind die Abendmahlselemente nichts weiter als gewöhnliches Brot und blofser Wein; wodurch mit den katholischen Bedenklichkeiten rücksichtlich des Verschüttens, der Verdauung und dgl. auch die Adoration der Hostie abgeschnitten war.[76])

Suchte man eine nähere Veranschaulichung dieser eigenthümlichen Verbindung des Leibes und Blutes Christi mit Brot und Wein im Abendmahl, so wurde man auf die Analogie mit der Vereinigung der beiden Naturen in Christo verwiesen: womit nicht blos ein Dunkel durch ein anderes aufgehellt war; sondern die Analogie wurde alsbald wieder durch die Bemerkung zurückgenommen, im Abendmahl finde nicht, wie zwischen den Naturen Christi, eine persönliche, sondern eine sacramentliche Vereinigung statt,[77]) d. h. sie sei eben nur sich selbst gleich. — Ferner sollte nun der Genuss des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl kein blos geistiger, durch den Glauben vermittelter, sein, sondern leiblich mit dem Munde geschehen. Die Concordienformel unterscheidet ausdrücklich die *manducatio carnis Christi spiritualis*, *quae spiritu et fide in praedicatione Evangelii fit*, von der *manducatio corporis Chr. sacramentalis*, *quae ore fit in s. coena*, welcher letztere Genuss ebensowohl ohne den ersteren

---

Catech. maj. P. V, 8: *Quid est itaque sacramentum altaris?* Resp.: *Est verum corpus et sanguis Domini nostri J. Chr., in et sub pane et vino, per verbum Christi nobis Christianis ad manducandum et bibendum institutum et mandatum.*

[76]) Form. Concord. p. 729: *Extra usum dum reponitur aut asservatur in pixide, aut ostenditur in processionibus, ut fit apud Papistas, sentiunt non adesse corpus Christi.* Vgl. p. 760.

[77]) Form. Concord. Sol. decl. VII, 37 f.

(dann aber freilich dem Geniessenden zum Gericht), wie dieser auch ausser jenem stattfinden könne.[78]) Wird aber der Leib Christi im Abendmahl mit dem Munde genossen, dann wird er auch mit den Zähnen zermalmt, und man ist bei der crassen Vorstellung des Cardinals HUMBERT, ja der Kapernaiten Joh. 6, 52, angekommen. Diess wollte man nun doch auch nicht Wort haben, und so verwickelte man sich in einen Wechsel sich gegenseitig aufhebender Bestimmungen. Der Genuss des Leibes Christi im Abendmahl sollte nicht blos ein geistiger sein, sondern auch ein mündlicher, d. h. leiblicher; doch kein kapernaitischer, d. h. kein mündlicher oder leiblicher, mithin doch ein geistiger; aber ein solcher, der mit dem Munde geschieht, also doch wieder ein leiblicher — kurz, ein übernatürlicher und himmlischer, d. h. ein Ichweissnichtwas, ein theologisches Oxymoron; wesswegen hiebei, wie gewöhnlich auf solchen Punkten, die Phrasen von höchstnöthiger Gefangennehmung der Vernunft nicht gespart werden.[79])

Auf ähnliche Weise, wie die Beschreibung des Wesens dieser Gegenwart und des Genusses Christi im Abendmahl, lösen sich auch die Beweise für ihre

---

[78]) Ebendas. VII, 61.

[79]) F. C. Epit. VII, 16: *Docemus — corpus et sanguinem Christi non tantum spiritualiter per fidem, sed etiam ore, non tamen Capernaitice (42. quasi videlicet doceamus, corpus Chr. dentibus laniari et instar alterius cujusdam cibi in corpore humano digeri) sed supernaturali et coelesti modo, ratione sacramentalis unionis, cum pane et vino sumi.* Sol. decl. a. a. O. 105: *Tametsi enim participatio illa ore fiat, tamen modus spiritualis est.* Epit. 42: *Haec autem humanis sensibus aut ratione nemo comprehendere potest; quare in hoc negotio, sicut et in aliis fidei articulis, intellectum nostrum in obedientiam Christi captivare oportet.* Vgl. damit die Aeusserungen von ZWINGLI, die unten, Anmerk. 102, beigebracht werden.

Wirklichkeit und Möglichkeit in Nichts auf. Luther's Pochen auf die Einsetzungsworte war den Gründen seiner Gegner gegenüber durchaus hohl. Er selbst liess die uneigentliche Erklärung in allen denjenigen Fällen zu, wo der Augenschein lehre, dass das Subject eines Satzes nicht im eigentlichen Sinne das sein könne, was das Prädicat enthalte; z. B. wenn es Ps. 18, 3. von Gott heisse, er sei ein Fels: [80]) und lag denn bei den Einsetzungsworten des Abendmahls nicht ganz derselbe Fall vor? [81]) ja, war nicht bei der paulinischen Fassung der Einsetzungsworte (1 Kor. 11, 25) Luther selbst genöthigt, in dem Ausdrucke ποτήριον eine Metonymie für dessen Inhalt anzuerkennen? und noch mehr, nahm er denn in der That die Worte: dieses Brot ist mein Leib, dieser Wein ist mein Blut, wörtlich, und nicht vielmehr blos so, dass in und unter dem Brote der Leib Christi enthalten sei, wobei mithin das Brot selbst immer nur metonymisch sein Leib hiess? [82])

---

[80]) S. Planck, Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs, II, S. 233.

[81]) Luther freilich wollte in denselben ebensowenig einen zur uneigentlichen Erklärung nöthigenden Widerspruch des Wortsinnes finden, als wenn ihm einer eine Semmel mit den Worten vorhalte: das ist weiss Brot; aber Zwingli fragte mit Recht, ob denn die beiden Sätze gleich deutlich seien: die Semmel ist weiss Brot, und: die Semmel ist ein Kalbskopf? S. Planck, a. a. O. S. 310 f.

[82]) Zwingli ad Theob. Billicani epist. resp. (Opp. III, p. 660): *Excipis: tropus substantivo verbo non detur, nisi ob innovatam translatamque significationem adjuncti. Hic tropum facile in verbo subst. tua concessione adseram, in hunc modum: Quum Christus dicit: hoc est corpus meum, quaero, an hic* e s t *accipiatur substantive an non? Sin ita, jam panis est corpus Christi, errantque omnes, qui adserunt panem non transire in corpus Chr., et Pontificii rectissime sentiunt, cum perhibent, corpus Christi sensualiter — sacerdotum volvi manibus — et — dentibus nostris commoli. — Si non accipitur sub-*

Für die Möglichkeit, dass Christi Leib im Abendmahl an den vielen Orten, wo es gefeiert wird, wesentlich gegenwärtig sein könne, berief sich LUTHER erstlich im Allgemeinen auf die göttliche Allmacht, der kein Ding unmöglich sei; bestimmter liess er dann, was wir schon früher gesehen haben, den auch nach seiner menschlichen Natur zur Rechten Gottes sitzenden Christus mit dieser Rechten in allen Creaturen, wie er sich ausdrückt, im Stein, im Feuer, im Wasser, sogar im Strick, mithin auch im Brot und Wein des Sacraments, gegenwärtig sein. [83]) Schien diess insoweit nur der materialistische Pantheismus und Panchristianismus AMALRICH's von Bena [84]) zu sein, und in keinem Falle den Elementen des Abendmahls einen Vorzug vor andern Körpern zu verschaffen: so machte LUTHER den ferneren Unterschied, obwohl in allen Dingen gegenwärtig, lasse sich doch Christus nur in denjenigen greifen und geniessen, wo er diess wolle und ausdrücklich erkläre, wie im Abendmahl: [85]) womit nur auf einem Umwege zu der Berufung auf die göttliche Allmacht zurückgelenkt war.

---

stantive, vicimus. Vgl. die CALVINische Stelle, welche BAUR beibringt (in der oben Anm. 4. angeführten Abhandlung, S. 89): *Urgent literalem sensum, quod panis vere et naturaliter sit corpus Christi: sed dum vicissim urgentur, — rigorem temperant, corpus dari sub pane vel cum pane. Et certe, nisi hoc concederent, calix, ex quacunque fabricatus esset materia, sanguis Chr. esset —; si vero in pane vel per panem datur corpus Christi — figurate constat panem vocari corpus, quia corpus in se contineat, non autem id proprie et naturaliter sit quod dicitur.*

[83]) LUTHER's Predigt vom Sacrament WW. XX, S. 915 ff. Vgl. PLANCK a. a. O. S. 325.

[84]) Welcher gelehrt hatte, *quod corpus Christi aequaliter est in quolibet pane, sicut in pane sacramentali.* GIESELER, II, 2, S. 569.

[85]) Dass die Worte Christi: Das ist mein Leib, noch feste stehen, WW. XX, S. 1014 ff.

Alle diese Schwierigkeiten vermied diejenige Vorstellung vom Abendmahl, welche zuerst von Carlstadt in unförmlicher Weise auf die Bahn gebracht, [86]) sofort von Zwingli und Oekolampadius ausgebildet worden ist. [87]) Ihren Ausgangs- und Stützpunkt hatte diese Auffassung in der Stelle Joh. 6, 63. Erkläre hier Christus selbst, dass das Fleisch nichts nütze, und auf den Geist Alles ankomme, so können weder die vorhergehenden Reden, wo er das Essen seines Fleisches und das Trinken seines Blutes für nothwendig zum ewigen Leben erklärt, von einem leiblichen Essen und Trinken zu verstehen, noch die später bei der Einsetzung des Abendmahls gesprochenen Worte eigentlich gemeint sein. [88]) Der geistige Genuss des Leibes und Blutes Christi, wozu er Joh. 6. ermahnt, ist nach Zwingli nichts Anderes, als das gläubige Vertrauen auf die Gnade Gottes in Christo. [89]) Wenn

---

[86]) Das Abenteuerliche in Carlstadt's Theorie liegt vornehmlich darin, dass er das **Das** in den Einsetzungsworten nicht auf das Brot, sondern auf den Leib des gegenwärtigen Christus selbst bezog, auf welchen dieser bei der Brot- und Weinaustheilung gedeutet, und sein bevorstehendes Schicksal vorhergesagt habe. S. Planck, a. a. O. S. 217 f.

[87]) Unwesentlich ist die Abweichung der beiden letzteren in der Deutung der Einsetzungsworte, wo Zwingli den Tropus in dem *est*, = *significat*, Oekolampad aber in dem *corpus*, = *figura corporis*, fand; wesswegen Luther ironisch von Zwingli's Deutelei und von Oekolampad's Zeichelei zu reden liebte. Z. B. im grossen Bekenntniss vom Abendmahl, öfters.

[88]) Zwingli de vera et falsa rel. a. a. O. p. 252: *Posteaquam Jesus dixerat Judaeis: Caro nihil penitus prodest, non debuit os ullum de corporea carne ultra loqui audere.* — p. 253: *Cogunt ergo dicta Christi verba — omnem intellectum in obsequium Dei, ut jam ista: Hoc est corpus meum, nulla ratione vel possis vel debeas de corporea carne aut sensibili corpore intelligere.*

[89]) Ders., Expositio Chr. fidei (in Niemeyer's Collect. Confess. Ref. p. 47): *Spiritualiter edere corpus Christi nihil est aliud, quam*

aber Brot und Wein im Abendmahl als Leib und Blut Christi bezeichnet werden, so ist diess nur so zu verstehen, dass sie seinen für uns dahingegebenen Leib und sein zu unserem Besten vergossenes Blut vergegenwärtigen und gleichsam sichtbar darstellen (in diesem Sinne mag immerhin von einer Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl gesprochen werden); dem Christen aber, der das Abendmahl geniesst, wird damit nichts Uebernatürliches zu Theil, sondern er verkündigt, wie Paulus sagt, d. h. er feiert und preist vielmehr seinerseits den Versöhnungstod Jesu, bekennt sich als Glied seines Leibes, der Kirche, und übernimmt die Verpflichtung, in seinen Fufsstapfen zu wandeln. [90]) Freilich muss bei'm Abendmahlsgenuss, wenn er rechter Art sein soll, auch jener geistige Genuss Christi stattfinden, [91]) d. h. das Bekenntniss

---

spiritu ac mente niti misericordia et bonitate Dei per Christum. Hoc est inconcussa fide certum esse, quod Deus nobis peccatorum veniam et aeternae beatitudinis gaudium donaturus sit propter filium suum etc.

[90]) Ders. ebendas. p. 53: *Cogimur ergo, velimus nolimus, agnoscere, quod haec verba: Hoc est corpus meum, — symbolice, sacramentaliter — aut μετωνυμικῶς (intelligenda sint), hoc modo: — hoc est — corporis mei, — quod vere adsumsi mortique objeci, symbolum sacramentale et vicarium.* Epist. ad princ. Germ.: *Nos nunquam negavimus, corpus Chr. sacramentaliter ac in mysterio esse in coena, tum propter fidei contemplationem, tum propter symboli — totam actionem.* De vera et falsa rel. p. 263: *Est ergo — coena dominica nihil aliud, quam commemoratio, qua ii, qui se Christi morte et sanguine firmiter credunt patri reconciliatos esse, hanc vitalem mortem annuntiant, h. e. laudant, gratulantur et praedicant etc.*

[91]) Zwingli, Exposit. Chr. fid. p. 47 f.: *Sacramentaliter — edere corpus Christi* (im Unterschied von *spiritualiter edere*) *cum proprie volumus loqui est adjuncto sacramento mente ac spiritu corpus Christi edere. — At sacramentaliter improprie* (d. h. *sacramentaliter tantum*) *dicuntur edere, qui visibile sacramentum sive symbolum publice quidem comedunt, sed domi fidem non habent.*

muss aus dem Glauben kommen: allein nach Zwingli ist dieser innere Genuss weder an den sacramentlichen gebunden, noch macht er das Wesen von diesem aus, welches vielmehr in dem feierlichen Bekenntniss nach aussen besteht.[92])

In dieser Theorie war nun der kühne Lutherische Satz vom Glauben, als der einzigen Bedingung unserer Seligkeit, am Abendmahle durchgeführt: aber Luther war der erste, der diese Consequenz seines eigenen Princips verläugnete und verdammte. Oder hatte er auch Recht, und es war wirklich seine Consequenz nicht, sofern auch sein Princip keineswegs in freier Allgemeinheit, sondern nur von solchen äusseren Handlungen gemeint war, welche kein *mandatum Dei* für sich aufzuweisen hatten; während in seinem vollen Sinne erfasst, jener Grundsatz das Vorgeben, dass eine äussere Ceremonie auf göttlicher Verordnung beruhe, als leere Prätension über den Haufen stösst. So weit war das allgemeine Bewusstsein der von der Reformation ergriffenen Völker noch nicht gekommen; sofern aber doch in einem Theile derselben der neue Anstoss stärker war, als dass man so nahe bei'm katholischen Standpunkte, wie Luther mit seiner Abendmahlslehre, hätte stehen bleiben können, so war eine vermittelnde Theorie gefordert, wie sie sofort Calvin aufstellte,[93]) und durch dieselbe nicht blos in

[92]) Vgl. das Bekenntniss der Diener der Kirche zu Zürich (Winer, S. 138): Die Gläubigen haben im Nachtmahl keine andere lebendigmachende Speise als ausser dem Nachtmahl — und empfängt also der Gläubige an beiden Orten auf Eine Weise und durch Einen Weg des Glaubens Eine Speise, Christum; ausgenommen dass im Nachtmahl die Action dazu geübt und das Zeichen nach dem Geheiss Christi — gebraucht wird.

[93]) Diese Stellung gibt Calvin selbst seiner Lehre, instit. IV, 17, 5: *Nobis hic duo cavenda sunt vitia: ne aut in extenuandis si-*

der reformirten Kirche die Zwingli'sche Ansicht verdrängte, sondern auch in der lutherischen die Lutherische bedeutend erschütterte. Konnte nach Zwingli der geistige Genuss zwar möglicherweise bei'm sacramentlichen sein, ja musste er es, wenn das Sacrament zum Segen gereichen sollte, so jedoch, dass dessen Zweck und Wesen nicht die Gewährung, sondern die äussere Kundgebung jenes inneren Genusses war: so gab Calvin dem sacramentlichen Genusse die Stellung eines Mittels (obwohl nicht des einzigen Mittels) zu jenem geistigen zu gelangen. Während aber anderntheils Luther die Verbindung beider Seiten so eng zusammenzog, dass er in und unter dem Brote mittelst des Mundes, mithin von Ungläubigen wie von Gläubigen, wofern sie nur den leiblichen Mund dem Sacramente öffneten, den Leib des Herrn empfangen werden liess: beschränkte sich Calvin auf die Behauptung, gleichzeitig mit dem leiblichen Genusse von Brot und Wein werde die Seele mit dem wahren Leib und Blute Christi gespeist, [94]) und zwar blos die des Gläubigen, da nur dieser den Seelenmund für solche geistige Speise öffnet. [95]) Daher fasst auch Calvin wie

---

gnis nimii, a suis mysteriis ea divellere, quibus quodammodo annexa sunt, aut in iisdem extollendis immodici, mysteria interim etiam ipsa nonnihil obscurare videamur.

[94]) A. a. O. 16: *Alii fatentur, panem coenae vere substantiam esse terreni et corruptibilis elementi, nec quidquam in se pati mutationis, sed sub se habere inclusum Christi corpus. Si ita sensum suum explicarent, dum panis in mysterio porrigitur, annexam esse exhibitionem corporis, quia inseparabilis est a signo suo veritas, non valde pugnarem.*

[95]) Vgl. Confess. March. (in Niemeyer's Collect. p. 648): Und dieweil der Glaube gleichsam der Mund ist, dadurch des Herrn Christi gekreuzigter Leib und sein vergossenes Blut empfangen wird, halten es S. Churf. Gn. beständig dafür, dass den Ungläu-

Zwingli die Einsetzungsworte uneigentlich, Brot und Wein als Symbole: aber nicht als leere, sondern als solche, mit deren Genusse Gott dem Geniessenden zugleich dasjenige darreicht, was sie bezeichnen; [96]) was eine Annäherung an Luther ist. Den geistigen Genuss des Leibes und Blutes Christi nämlich fasst Calvin nicht blos wie Zwingli als ein Thun von Seiten des Menschen, d. h. als den subjectiven (obwohl vom heiligen Geist gewirkten) Act des Glaubens; sondern zugleich als das, durch den Glauben nur vermittelte, Empfangen eines realen, objectiven göttlichen Einflusses, [97]) und zwar nicht allein von dem Geiste Christi, der für sich uns irdischen Menschen allzu ferne steht,

---

bigen, Unbussfertigen, solches Sacrament nichts nütze, sie auch des wahrhaftigen Leibes und Blutes Christi nicht theilhaftig werden.

[96]) Calvin. instit. IV, 17, 10: *Nec est quod objiciat quisquam figuratam esse locutionem, qua signatae rei nomen signo deferatur. Fateor sane, fractionem panis symbolum esse, non rem ipsam. Verum — nisi quis fallacem vocare Deum volet, inane ab ipso symbolum proponi nunquam dicere audebit. Itaque si per fractionem panis Deus corporis sui participationem vere repraesentat: minime dubium esse debet, quin vere praestet atque exhibeat.*

[97]) Ders. ebendas. 5: *Sunt — qui manducare Christi carnem et sanguinem ejus bibere uno verbo definiunt nihil esse aliud, quam in Christum credere. Sed mihi expressius quiddam ac sublimius videtur voluisse docere Christus in praeclara illa concione, ubi carnis suae manducationem nobis commendat: nempe vera sui participatione nos vivificari, quam manducandi etiam ac bibendi verbis ideo designavit, ne, quam ab ipso vitam percipimus, simplici cognitione percipi quispiam putaret. Quemadmodum enim non aspectus, sed esus panis corpori alimentum sufficit: ita vere ac penitus participem Christi animum fieri convenit, ut ipsius virtute in vitam spiritualem vegetetur. Interim vero hanc non aliam esse quam fidei manducationem fatemur, ut nulla alia fingi potest. Verum hoc inter mea et istorum verba interest, quod — illis manducatio est fides: mihi ex fide potius consequi videtur.*

sondern von seinem Leibe, durch dessen Vermittlung allein er der unsere ist und wir die seinen.[98]) Darum dachte jedoch CALVIN nicht wie LUTHER an eine Gegenwart des Leibes Christi an dem Orte seiner sacramentlichen Austheilung auf Erden; sondern nur mittelst seines Geistes liess er — wie man nun sagen wollte — entweder den Leib Christi zu uns herabsteigen, oder uns zu ihm in den Himmel geistig erhoben werden.[99]) Hier beginnt nun aber bereits auch die Verwirrung in der CALVINischen Theorie. Einerseits beschreibt er den Leib Christi als den Quell, welcher das in ihn einströmende göttliche Leben — und diess ist doch wohl ein geistiges — zu uns herüberleitet:[100]) andrerseits aber soll umgekehrt der Geist Christi der Canal sein, durch welchen Alles, was er ist und hat — mithin auch die seinem Leibe inwohnenden Segenskräfte — uns zufliesst.[101]) Bedürfen wir so, um mit dem Geiste Christi vermittelt zu werden, seines Leibes, um aber mit diesem, hinwiederum seines Geistes, so fliessen beide in trüber Verwirrung zusammen; wie denn auch CALVIN ausdrücklich den Leib Christi im Abendmahl eine *spiritualis res* nennt.[102]) Allein einen

---

98) Ebendas. 7.

99) CALVIN. IV, 17, 24: *Dicimus, Christum tam externo symbolo quam spiritu suo ad nos descendere, ut vere substantia carnis suae et sanguinis sui animas nostras vivificet.* 31: *Christus praesens illis non videtur, nisi ad nos descendat. Quasi vero, si nos ad se evehat, non aeque potiamur ejus praesentia.*

100) Ebendas. 9: *Christi caro instar fontis est divitis et inexhausti, quae vitam a divinitate in se ipsam scaturientem ad nos transfundit.*

101) A. a. O. 12: *Vinculum istius conjunctionis est spiritus Christi, cujus nexu copulamur, et quidam veluti canalis, per quem quidquid Christus ipse et est et habet, ad nos derivatur.*

102) Ebendas. 33.

geistigen Leib hatte schon Zwingli für ein hölzernes Eisen erklärt:[103]) es ist die nebelhafte, mystische Vorstellung eines spirituellen Fluidums, eines Aethers (Nervenäther!). Der Geist ist nur Thätigkeit, nicht Substanz; die Substanz nicht geistig, sondern körperlich: daher kann das Essen des Leibes Christi nur entweder mit Luther und weiterhin mit der katholischen Kirche als wirkliches Aufnehmen eines Körpers durch den Mund (freilich weichen auch die Katholiken und Luther hier vor der kapernaitischen Consequenz zurück, und imaginiren gleichfalls eine Art von Aether, der durch den Mund zwar eingeht, ohne jedoch sofort von den Zähnen zerbissen und im Magen verdaut zu werden), oder mit Zwingli als der reingeistige Act des Glaubens gefasst werden: die übersinnliche Sinnlichkeit der Calvinischen Theorie zersetzt sich in sich selbst.

§. 96.

Auflösung der kirchlichen Abendmahlslehre.

Wie bei der Taufe, so gehört auch in der Abendmahlslehre Zwingli eigentlich auf diese Seite herüber, und wurde lediglich desshalb an der andern mitgenommen, weil sich die Calvinische Theorie nur aus dem

---

[103]) Zwingli, de vera et falsa rel. p. 248: *Nec eos audiendos esse putamus, qui — sic decernunt: Edimus quidem veram corporeamque Christi carnem, sed spiritaliter. Nondum enim vident, simul stare non posse, corpus esse et spiritaliter edi; sic enim diversa sunt corpus et spiritus, ut utrumcunque accipias, non possit alterum esse.* p. 264: *Quid enim refert, spiritualem carnem vocare, quod haud aliud esset, quam si aqueum ignem aut ligneum ferrum diceres?* p. 270: *Cur quaeso ejusmodi vocibus, quas nullus capit intellectus, pias mentes oneramus? Spirituale corpus sic ab homine capitur, ut si dicas: corporea mens, aut carnea ratio.*

Gesichtspunkte der Vermittlung zwischen der ZWINGLIschen und der LUTHERischen richtig würdigen lässt.

Aus den orthodoxen Kirchen verdrängt, erneuerte sich die ZWINGLIsche Abendmahlslehre in den Kreisen der SOCINIANER und ARMINIANER. [1]) Faustus SOCINUS fand in der protestantischen Lehre vom Abendmahl Irrthümer, welche leicht zum katholischen Götzendienst in der Messe zurückführen könnten. [2]) Der erste dieser Irrthümer war ihm die Meinung, als ob im Abendmahl auf irgend eine Weise der Leib und das Blut Christi genossen würde. Von einem geistigen Genusse derselben nach Joh. 6. weiss auch er, und versteht darunter die Nachahmung Christi im Glauben an die durch seinen Tod besiegelten göttlichen Verheissungen, und an die ihm übertragene Vollmacht, sie zu unserem Besten in Erfüllung zu bringen. Aber dieser geistige Genuss Christi findet auch ausserhalb des Abendmahles statt, [3]) ja er wird so wenig durch eine specifische Kraft des Abendmahls erst bewirkt, dass er vielmehr schon vorher stattgefunden haben muss, wenn das Abendmahl würdig genossen werden soll; welches insofern

---

[1]) Die Lehre der letzteren bietet hierin nichts Eigenthümliches dar; man vgl. Confess. Remonstr. c. 23, 4. u. LIMBORCH, V, 71, 14.

[2]) Quod regni Poloniae etc. 4, (Bibl. Fr. Pol. I, p. 701).

[3]) Ebendas. *Sumitur et figurato loquendi modo comeditur Christi caro et sanguis, cum mente atque animo nostro apprehendimus et gustamus, quid Christi caro, quam ipse* (Joh. 6, 51.) *pro mundi vita dedit, quidve sanguis ejus pro nobis fusus effecerit, id est, quam gloriam et potestatem divinam ac coelestem, unde aeterna nostra vita et resurrectio pendet, ipsi Christo conciliaverit, et tunc similiter, cum ipsi Christum imitamur, eique adhaeremus, in eoque cogitationes omnes nostras et mentes defigentes, ejus doctrina et promissis penitus pascimur, eaque imbibimus. Verum hic esus et potus carnis et sanguinis Christi non magis in ipsa Domini coena celebranda fit, quam extra ipsam.*

eben die Erklärung davon ist, dass jener geistige Genuss, d. h. Glaube und Gehorsam, bei dem Communicanten bereits zu Stande gekommen sei. [4]) In den Einsetzungsworten des Abendmahls spricht Jesus von keinem Essen seines Leibes, sondern er wollte durch das Brechen des Brotes und Ausgiessen des Weines nur theils andeuten, was seinem Leibe bald von seinen Feinden widerfahren würde, theils sollte eben diese feierliche Handlung des Brotbrechens u. s. f. für künftige Zeiten zur dankbaren Feier seines Todes dienen. [5]) Dass er also das Brot seinen Leib und den Wein sein Blut nennt, hat nur denselben Sinn, wie im A. T. das Lamm, welches zum Dankgedächtniss daran verzehrt wurde, dass in Aegypten der Todesengel die mit dem Lammblut bestrichenen Thüren der Israeliten vorübergegangen war, selbst פֶּסַח d. h. Vorübergang hiess. [6]) — Ein anderer Irrthum der Evangelischen in Betreff des Abendmahls ist nach Faustus Socinus, dass sie demselben gewisse wunderbare Wirkungen zuschreiben, wie Sündenvergebung, Stärkung des Glaubens u. dgl., die, wie schon oben angedeutet, das Abendmahl vielmehr voraussetzt. Was liegt denn in dem Essen des Brotes und dem Trinken des Weines, das uns versichern könnte, Christus sei zu unserem Besten

---

[4]) De usu et fine coenae Domini (I, p. 754): *Itaque non percipitur ullo modo nec ab ullis in coena Domini ex vi aliqua singulari, sive ex ipsa coena manante, sive inibi potius quam alibi divinitus proficiscente, corpus et sanguis Domini, sed jam sumtum utrunque eo modo fuisse quo sumi potest declaratur.*

[5]) Quod regni Pol. a. a. O.

[6]) De coena Dom. p. 753: *Quocirca certum esse debet, non aliam ob causam potissimum panem suum corpus et vinum suum sanguinem Dominum appellasse, quam quod eo frangendo et infundendo, edendo et bibendo, corporis sui et sanguinis ipsius pro nobis fracti et fusi commemoratio fieri debeat* u. s. f.

gestorben? Nur ein Bekenntniss von unserer Seite kann darin liegen, dass wir von dem Tode Jesu und was damit zusammenhängt schon versichert und dafür dankbar sind. [7]) Ebenso kann das christliche Gemeingefühl, das Bewusstsein, Eines Leibes Glieder zu sein, durch das Essen von Einem Brote u. s. w. nicht erst bewirkt, sondern nur dargestellt werden. [8]) Damit soll nicht gesagt sein, dass die Feier des Abendmahles nicht einen stärkenden Einfluss auf unsern Glauben und unsre Liebe äussern könne; nur geht dieser nicht aus einer eigenthümlichen übernatürlichen Kraft, sondern aus dem natürlich psychologischen Eindrucke der ganzen Feierlichkeit, insbesondere der damit verbundenen Erbauung aus dem Worte Gottes, hervor. [9]) Es empfangen mithin — so fasst F. Socinus seine Abendmahlslehre zusammen — im Abendmahl 1) weder Gläubige noch Ungläubige, weder leiblich noch geistig, den Leib und das Blut Christi; überhaupt liegt 2) die Bedeutung desselben nicht darin, dass wir etwas von Gott empfangen, sondern dass wir ein von ihm bereits empfangenes Geschenk dankbar feiern sollen. [10])

---

[7]) Quod regni Pol. a. a. O. De coena Dom. p. 753: *Quomodo enim confirmare potest nos in fide id, quod ipsi facimus, quodque, licet a Domino institutum, opus tamen nostrum est, nihilque prorsus miri in se continens — nihil denique habens, quod quidquam eorum verum esse nobis ostendat vel suadeat, ex quibus fides nostra confirmari queat? Nec enim panis ille fractus et a nobis comestus vinumque — infusum et — epotum ostendunt nobis aut suadent, vere Christi corpus pro nobis fractum esse etc.: sed nos pane illo frangendo etc. tanquam ii qui jam ista firmiter credimus, ea, ut possumus et ipsi Christo visum est, commemoramus et quodammodo repraesentamus.*

[8]) De coena Dom. p. 754.

[9]) A. a. O.

[10]) Ebendas. *Dico, in sumtione illa panis et vini, quae fit in coena Domini, nihil praeter panem ipsum et vinum sive a credentibus sive a non credentibus accipi nec corporaliter nec spiritualiter. Quando-*

Durch die Scheue vor dem Magischen in der Abendmahlslehre der herrschenden Kirchen waren so die Socinianer (wie schon Zwingli) dahin gekommen, das Abendmahl zur blofsen Ceremonie, deren Zweck keine Art von Wirkung auf den Menschen sei, herabzusetzen. Allein was blieb ihm dann noch für ein Zweck? Die Ehre und der Preis Gottes, antworteten die Socinianer, [11]) und kamen so auf der Flucht vor dem magischen Supranaturalismus der älteren Kirchen bei einem ceremonialen Supranaturalismus an, der um nichts besser, ja nach einer Seite hin selbst noch schlechter als jener ist. Denn wer von dem Abendmahl eine übernatürliche Stärkung seines Gemüths erwartet, der denkt sich die Form seiner Wirksamkeit zwar abergläubisch, doch begeht er es um eines zureichenden Grundes willen: wer hingegen den Zweck desselben lediglich in der Verherrlichung Gottes sucht, sofern sie etwas Anderes sein soll als die Besserung der Menschen, der setzt einen Zweck, der sich vernünftigerweise gar nicht denken lässt, und auf keine Weise hinreicht, die Beibehaltung des Abendmahls zu rechtfertigen. Daher auf dieser Seite nur die Quäker folgerecht verfuhren, wenn sie, alles Gewicht auf das geistige Essen vom Fleische Christi nach Joh. 6. legend, im Abendmahl nur eine um der Schwachen willen für die Anfänge des Christenthums eingeführte Ceremonie erkannten, welche für die herangereifte Christenheit keinen Werth mehr haben könne. [12])

Während der Gegensatz gegen die katholische

---

quidem non aliquid nobis dandi causa ritum hunc instituit Dominus, sed ut quae jam dedit, a nobis commemorentur, deque iis gratiae agantur.

[11]) Quod regni Pol. a. a. O.

[12]) S. Winer, comparat. Darstellung, S. 120.

Kirche in Absicht auf Begriff und Ritus des Abendmahls in den von ihr ausgeschiedenen Parteien bis auf die neueste Zeit fortdauert, fingen innerhalb dieser letzteren die Gegensätze des lutherischen und des calvinischen, und wiederum beider zum socinianisch-arminianischen Lehrbegriff, welche im 16ten und 17ten Jahrhundert die Quellen so bitterer Streitigkeiten gewesen waren, sich allmählig abzustumpfen an. Zuerst wurde diess an der Differenz zwischen der lutherischen Abendmahlslehre und der reformirten bemerklich. Denn wenn der lutherische Supranaturalist zwar noch immer Luther's Auffassung der Einsetzungsworte für die wahrscheinlichste zu halten versicherte, zugleich aber den moralischen Nutzen des Abendmahls ausdrücklich für unabhängig erklärte von der Einsicht in die Art, wie es damit zugehe, wie namentlich Christus dabei gegenwärtig sei: [13]) so war hiemit in diesem Stücke die Union an sich in der Gesinnung der Theologen bereits vollzogen. Etwas später erfolgte durch den Rationalismus der Uebergang zur socinianischen Abendmahlslehre, indem zugleich der psychologisch-moralische Nutzen dieser Feier, der von den Socinianern als blos beiläufige Folge betrachtet worden war, als Zweck derselben vorangestellt wurde. [14]) Ueberdiess aber hat der Rationalismus in der eingemischten Vorstellung von einem wenn auch nur bildlichen Essen eines menschlichen Leibes mit Recht einen Anstoss für die Denkweise unserer Zeit gefunden, [15]) und auch Kant hat nur die Sitte des gemeinsamen Mahles als solchen, ohne Bezug auf einen dabei zu essenden Leib, als ein geeignetes Mittel anerkannt, die enge, eigenliebige und

---

[13]) Reinhard, §. 161. u. 62., S. 589 ff.

[14]) Wegscheider, §. 180, a.

[15]) Ders. ebendas.

unvertragsame Denkart der Menschen, vornehmlich in Religionssachen, zur Idee einer weltbürgerlichen moralischen Gemeinschaft zu erweitern, und die Gemüther zur sittlichen Gesinnung der brüderlichen Liebe zu beleben. [16]) Jene Beziehung hat man zwar neuerlich auch auf diesem philosophischen Standpunkte noch festzuhalten versucht. Wie der Genuss von Brot und Wein, als den substanziellen Elementen des menschlichen Lebens nach seiner Naturseite, dem Menschen seinen Zusammenhang mit und seine Abhängigkeit von dem allgemeinen Naturleben zum Bewusstsein bringt: so erinnere ihn derselbe zugleich an ein entsprechendes Verhältniss seines geistigen Einzellebens zu dem geistigen Gesammtleben der Gattung. [17]) Haben wir hiemit nur erst Brot und Wein, noch keinen Leib oder Blut Christi, so wird nun weiter bemerkt, aus jenem Gesammtleben komme dem Menschen die Befriedigung seiner geistigen Bedürfnisse nur mittelst der von Christo gestifteten Gemeinschaft, zu deren Stiftung der gewaltsame Tod Jesu, mithin die Zersetzung seines Organismus in die gesonderten Elemente von Fleisch und Blut, das wesentlichste Moment gewesen. [18]) Allein wie künstlich ist hier die Beziehung auf Leib und Blut Christi herbeigeführt, und durch wie viele Mittelglieder wird dem Bewusstsein des Communicanten dabei zugemuthet hindurchzugehen! Die specifische Wirksamkeit des Abendmahlsgenusses besteht, wie jeder weiss, der es einmal gläubig genossen hat, in dem magischen Schauder, den das Bewusstsein, das Heiligste und Segensreichste was es geben kann, den Leib des Gott-

[16]) Kant, die Religion innerhalb der Gränzen der blossen Vernunft, S. 310 f.

[17]) Baur, in der angef. Abhandlung, S. 136 ff.

[18]) Ders. ebendas. S. 139.

menschen, hier wirklich in den Mund zu bekommen, in Gemüth und Nerven hervorbringt: dieser ganze Effect hängt aber an der gemeinten Unmittelbarkeit des Genusses: soll hingegen der Leib und das Blut Christi nicht genossen, sondern nur vorgestellt werden; ja sollen sie auch in der Vorstellung nicht für sich, sondern nur sofern sich in ihrer Sonderung der Tod Jesu darstellt, und soll auch dieser nicht für sich, sondern lediglich insofern in Betracht kommen, als er Ursache, und zwar nicht einzige, sondern höchstens Mitursache, ja selbst dieses nicht, sondern genau gesprochen bloſse Veranlassung zur Stiftung dessen war, was wir jetzt Kirche nennen: — ja so muss sich im Hindurchgang durch so viele Medien die Wärme der Abendmahlsandacht nothwendig so sehr kühlen, dass ihr nichts Besonderes mehr übrig bleibt. Ueberdiess aber ist nun das, dass dem Einzelnen die Befriedigung der höchsten geistigen Bedürfnisse einzig oder auch nur vornehmlich aus der von Christo gestifteten Gemeinschaft komme, eben nur die kirchliche Voraussetzung, welche ausserhalb der Kirche, mithin namentlich von Seiten der modernen Wissenschaft, in Anspruch genommen wird, sofern ja diese sich nur desswegen aus der Kirche herausgesetzt hat, weil sie in derselben jene Befriedigung nicht mehr zu finden vermochte. Gerade das also, worin auf dem kirchlichen Standpunkte der Werth des Abendmahlsbrotes und Weines bestand, dass es nicht blos diess, sondern zugleich Leib und Blut war, macht es dem auf modernem Boden Stehenden ungeniessbar, und nicht eher könnte dieser das Abendmahl anerkennen und allenfalls selbst auch wieder mitmachen, als bis demselben aller Fleisch- und Blutgeschmack, und damit auch die Beschränkung auf die Gemeinschaft eines bestimmten Glaubensbekenntnisses und einer einzelnen Religionsform, abgethan, und es im Kantischen

Sinne zum Brudermahle der allgemeinen Humanität gereinigt und erweitert wäre. „So lange diese Umwandlung nicht eingetreten ist (dass sie aber nöthig sei, und wir nicht auch füglich ohne alle dergleichen Ceremonien auskommen können, soll damit entfernt nicht behauptet werden), ist es von diesem Sacramente am bestimmtesten falsch, was Gabler gesagt hat, *posse philosophum eadem sacra obire quae obeunt Christiani.*

II.

Von der Kirche.

§. 97.

Die Kirche im N. T.

Von der christlichen Kirche wissen wir sicherer, was sie im Gange der Ereignisse und unter dem Einflusse des Apostels Paulus geworden ist, als wie sie nach dem Plane Jesu sich gestalten sollte. Doch haben wir uns hierauf in der Dogmatik auch nicht weiter einzulassen, wo es vielmehr genügt, uns der, wie auch immer entsprungenen, N.T.lichen Vorstellungen von derselben, als der Grundlage der weiteren dogmatischen Entwicklung, zu versichern.

Für das hebräische קְהַל־יִשְׂרָאֵל, die Bezeichnung bald des wirklich versammelten, bald des als Gemeinde organisirten israelitischen Volkes, bietet die griechische Uebersetzung des A. T. zwei Ausdrücke: das Wort *συναγωγή*, und das auch im hellenischen Staatsleben gebräuchliche *ἐκκλησία* (5 Mos. 18, 16. 23, 1. 31, 30.): bekanntlich ist als Benennung der religiösen Versamm-

lungen und Versammlungsörter der Juden der erstere, für die der Christen der letztere Ausdruck in Gebrauch gekommen. [1]) Näher heisst nun *ἐκκλησία* (nicht selten mit den Zusätzen: *θεῦ*, 1 Kor. 10, 32, oder *Χριςῦ*, Matth. 16, 18) sowohl der Inbegriff aller an den neuen Messias Jesus Glaubenden (Matth. 16, 18. Eph. 1, 22), als auch wiederum die christliche Gemeinde eines einzelnen Ortes (A. G. 8, 1. 18, 22. 1 Kor. 1, 2. Offenb. 2, 1. 8. 12), oder eine einzelne Versammlung von Anhängern Jesu (1 Kor. 11, 18. 14, 19. 23). Wie sie in ersterer Hinsicht nur Eine ist, so wird in der andern von einer Mehrheit von *ἐκκλησίαις* gesprochen (A. G. 9, 31. Gal. 1, 1. 2 Kor. 8, 1. Offenb. 1, 20). Stifter und Regent der Kirche im ersteren Sinne ist Christus: er hat sie durch sein Blut erworben (A. G. 20, 28. Eph. 5, 25 ff. Tit. 2, 14); er hegt und pflegt sie wie der Mann seine Frau (Eph. 5, 29); ist, wenn sie mit einem Gebäude verglichen wird, dessen Fundament oder Eckstein (1 Kor. 3, 11. Eph. 2, 20), oder, sie als Leib betrachtet, dessen Haupt (Eph. 4, 15. Kol. 1, 18). Das Princip, das die Kirche belebt, ist der Geist Christi und Gottes selbst (1 Kor. 12, 4 ff.), dessen Wohnhaus gleichsam die Kirche ist (Eph. 2, 21 f.). In diesem Geiste sind die äusseren Unterschiede zwischen Juden und Heiden, Knechten und Freien, aufgehoben: wie dem Juden die Beobachtung des Gesetzes nichts hilft, so hindert den Sclaven seine äussere Knechtschaft nicht an der innern Befreiung durch Christus (Eph. 2, 11 ff. Gal. 16. 21. 3, 28. 1 Kor. 1, 19 ff.). Dagegen setzt der Geist in der Kirche die inneren Unterschiede der allerhand *χαρίσματα*, deren Inhaber er jedoch, wie überhaupt

---

[1]) Daher von den Ebioniten, EPIPHANIUS, haer. XXX, 18. meldet: *συναγωγὴν δὲ οὗτοι καλῦσι τὴν ἑαυτῶν ἐκκλησίαν, καὶ ὀχὶ ἐκκλησίαν.*

alle Genossen der Gemeinde, als Glieder Eines Leibes durch das Band der Liebe in gemeinnütziger Wirksamkeit zusammenhält (Röm. 12, 4 ff. 1 Kor. 12, 4 ff. Eph. 4, 3 ff.). Die Mitglieder der christlichen Gemeinde heissen zwar κλητοὶ ἅγιοι (Röm. 1, 7. A. G. 9, 13 f.): doch wird darneben nicht verkannt, dass, wie der Einzelne, so auch die Kirche im Ganzen noch nicht vollkommen, sondern erst im Streben und Wachsen begriffen (Eph. 4, 13 ff.), der Verunreinigung durch die den Guten in der Welt beigemischten Bösen unterworfen ist (Matth. 13, 38 ff.); von denen diejenigen, welche durch ihr Leben öffentlichen Anstoss geben, oder in Hauptpunkten von dem Glauben der Gemeinde abweichen, von derselben auszuschliessen, und dem ausserhalb ihres Gebietes herrschenden Teufel zu überantworten sind, mit der Absicht jedoch, dass durch das leibliche Leiden, womit dieser sie zu schlagen nicht ermangeln wird, die Seele gebessert und gerettet werden möge (1 Kor. 5. 1 Tim. 1, 19 f. 6, 5. 2 Tim. 3, 5. Tit. 3, 10. 2 Joh. 10 f.).

In Betreff der äusseren Kirchenordnung werden ausser den Aposteln noch Propheten und Evangelisten als Lehrer, und Diakonen als Verwalter der gemeinsamen Beiträge und ihrer wohlthätigen Verwendung aufgeführt (Eph. 4, 11. 1 Kor. 12, 28 f. Röm. 12, 6 f. A. G. 6, 1 ff. 21, 8 ff.; Röm. 16, 1 auch eine Diakonissin); Vorsteher der Gemeinden waren, wie schon von den jüdischen, gewählte Aelteste, πρεσβύτεροι (A. G. 20, 17. Tit. 1, 5), auch ἐπίσκοποι genannt (Tit. 1, 7 1 Tim. 3, 2).[2]) In den Gemeindeversammlungen war jedem männlichen Mitgliede, dem der Geist etwas

---

[2]) S. Baur, die sog. Pastoralbriefe, S. 80 ff.; über den Ursprung des Episcopats, S. 66 ff.

bauliches eingab, vergönnt, das Wort zu nehmen; nur den Weibern war das Sprechen in der Versammlung untersagt (1 Kor. 14, 26 ff.).

§. 98.

Katholischer und protestantischer Begriff von der Kirche.

In kurzer Zeit in allen Theilen der römischen Welt verbreitet, hiess die Gemeinde der Bekenner Jesu allgemeine Kirche, ἐκκλησία καθολική,[1]) die ihrer Zusammenstimmung in der von den Aposteln her überlieferten Lehre, Sitte und Verfassung wegen zugleich Eine war.[2]) Wie die Kriegsknechte um den Leibrock des Herrn loosten, so darf auch seine Kirche nicht zertheilt werden, sei es durch Abweichungen in der Lehre, oder durch Lösung des Gesellschaftsverbandes, durch Häresis oder Schisma.[3]) Ausserhalb dieser Kirche ist so wenig, als zu Noah's Zeiten ausserhalb der Arche, Rettung zu finden;[4]) wer die Kirche nicht zur Mutter hat, kann Gott nicht zum Vater haben.[5]) Wie ausserhalb der Kirche kein Heil zu finden sein sollte, so wurde sie nach innen, in Gemässheit paulinischer Bezeichnungen, als heilige Kirche ausgesprochen.[6]) Folglich ist eine Kirche, welche

---

1) S. die Stellen bei Hase, Dogm. S. 435 f.

2) Cyprian u. Augustin schrieben eigene Schriften *de unitate ecclesiae.*

3) Cyprian. a. a. O. 6.

4) Tertulian. de baptismo 8: *Ecclesia est arca figurata.* Cyprian. a. a. O. 5: *Si potuit evadere quisquam, qui extra arcam Noë fuit, et qui extra ecclesiam foris fuerit, evadet.*

5) Cyprian. a. a. O.: *Habere jam non potest Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem.*

6) Daher das Symb. Nic.: πιστεύομεν — εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν.

unheilige Mitglieder in sich duldet, nicht die wahre so schlossen die Donatisten, und trennten sich von der katholischen Kirche los.[7] Die katholischen Lehrer hingegen bezogen den aus Eph. 5, 27 genommenen Satz, dass die Kirche Christi ohne Flecken und Runzel sei, nicht auf ihren gegenwärtigen, sondern auf ihren künftigen himmlischen Zustand;[8] einstweilen sei von dem wahren Leibe Christi, den nur die Frommen bilden, der scheinbare, die nur äusserlich der Gemeinde Angehörigen, zu unterscheiden[9]; erst im Gerichte werde Christus seine Tenne von der dem Weizen beigemischten Spreu reinigen.[10] Hier liegen die beiden, später so berühmt gewordenen Unterscheidungen zwischen *ecclesia militans* und *triumphans*, *visibilis* und *invisibilis*, im Keime beisammen. Hienieden auf Erden hat die Kirche noch mit der Welt, mit Sünde und Uebel, zu kämpfen; in der Ewigkeit, d. h. für alle selig Entschlafenen schon jetzt, in herrlicher Erscheinung aber nach der Wiederkunft Christi und der Auferstehung, hat sie alle diese Feinde besiegt.[11] Die andere Unterscheidung, welche ausserdem noch in den Augustinischen Stellen liegt, wurde von Protestanten und Katholiken

---

7) Augustin. de fide et operibus 4: *Quidam intuentes praecepta severitatis, quibus admonemur corripere inquietos, non dare sanctum canibus, ut ethnicum habere ecclesiae contemtorem, a compage corporis membrum quod scandalizat avellere; ita perturbant ecclesiae pacem, ut conentur ante tempus separare zizania, atque hoc errore caecati ipsi potius a Christi unitate separentur. Qualis nostra causa est adversus schisma Donati.*

8) Ders. Retract. II, 18. Vgl. de gestis Pelag. 12.

9) Ders. De doctrina Christ. III, 45.

10) Augustin. de bapt. c. Donatist. VII, 99. De gestis Pel. a. a. O.: *Illos (Donatistas) de permixtione malorum hominum, tanquam paleae cum frumentis, propter areae similitudinum — urgebamus etc.*

11) S. die Definition bei Baumgarten, Glaubenslehre III, S. 592.

verschieden gefasst. Fragte man nämlich: was ist die Kirche? und wodurch wird Einer Mitglied derselben? so verwiesen die Katholiken auf den äussern Gesellschaftsverband und dessen Abzeichen: wer sich zum christlichen Glauben bekennt, die Sacramente empfängt und sich dem römischen Bischof unterwirft, sei er dabei fromm oder gottlos, der gehört zur Kirche; denn diese, als äussere, sichtbare Gesellschaft, kann auch nur äussere Merkmale haben. Damit soll der Unterschied, der in anderer Hinsicht, auf Seligkeit u. s. f., zwischen Gottlosen und Frommen stattfindet, nicht verringert werden: nur in Betreff der Frage, ob Einer der Kirche angehöre, mache die innere Beschaffenheit keinen Unterschied.[12] Gerade umgekehrt wendeten die Protestanten bei ihrer Auffassung der Kirche die innere Seite hervor, und wollten die Angehörigkeit an dieselbe nach innern Merkmalen beurtheilt wissen. Nicht hörbares Bekenntniss noch sichtbare Gebräuche machen die Kirche aus, sondern der Glaube und der heil. Geist in den Herzen: wer hieran keinen Theil hat, der gehört nur dem Namen, nicht der Sache nach zur Kirche.[13] Dagegen stimmten die Protestanten

---

[12]) Catech. Rom. I, 10, 7: *Bonos — et improbos ecclesia complectitur.* Bellarmin, de eccles. milit. 2: Die Merkmale der wahren Kirche sind drei: *Professio verae fidei, sacramentorum communio, et subjectio ad legitimum pastorem, Rom. pontificem. — Atque hoc interest inter sententiam nostram et alias omnes, quod omnes aliae requirunt internas virtutes ad constituendum aliquem in ecclesia, et propterea ecclesiam veram invisibilem faciunt; nos autem et credimus, in ecclesia inveniri omnes virtutes, — tamen ut aliquis aliquo modo dici possit pars verae ecclesiae — non putamus requiri ullam internam virtutem, sed tantum externam professionem, fidei et sacramentorum communionem, quae sensu ipso percipitur. Ecclesia enim est coetus hominum ita visibilis et palpabilis, ut est coetus populi Romani vel regnum Galliae aut resp. Venetorum.*

[13]) Apol. Conf. Aug. IV, 5: *Ecclesia non est tantum societas externarum rerum ac rituum, sicut aliae politiae, sed principaliter est*

mit den Katholiken in der Verwerfung der von den Wiedertäufern erneuerten Donatistischen Lehre und Praxis zusammen [14]; nur lautete der katholische Gegensatz genauer so: unerachtet der Beimischung von Gottlosen ist doch diese sichtbare katholische Kirche die wahre; während die Protestanten nur darauf bestanden, dass sie auch so die wahre Kirche enthalte, welche ihnen immer ein von jener Aeusserlichkeit noch zu unterscheidendes, deren Umfang nicht ganz ausfüllendes Innere war. Da der Ausdruck unsichtbare Kirche für den letzteren Begriff demselben die wahre Realität zu entziehen schien, [15] so wird er von den deutschen Reformatoren abgelehnt; [16] wogegen Calvin und mit ihm einige reformirte Symbole von der sichtbaren Kirche als der Gesammtheit der im äussern Bekenntniss der christlichen Religion vereinigten Menschen die unsichtbare als den unter jenem weiteren Kreise der

---

societas fidei et spiritus s. in cordibus. — Quare illi, in quibus nihil agit Christus, non sunt membra Christi. 11: *Et ita decretis inquit glossa — malos nomine tantum in ecclesia esse, bonos vero re et nomine.* — 12: *Quamquam igitur hypocritae et mali sint socii hujus verae ecclesiae secundum externos ritus, tamen, cum definitur ecclesia, necesse est eam definiri, quae est vivum corpus Christi, item quae est nomine et re ecclesia.*

14) Melanchthon hat in seinen locis einen eigenen Abschnitt contra Donatistas, p. 368 ff., u. Form. Concord. XII, 14. verwirft den Irrthum der Anabaptisten, *non esse eam veram et christianam ecclesiam, in qua peccatores reperiantur.* Vgl. Confess. Aug. P. I, Art. 8; Apol. IV, 3.

15) Apol. IV, 20: *Neque vero somniamus nos Platonicam civitatem, ut quidam impie cavillantur, sed dicimus existere hanc ecclesiam etc.*

16) Melanchthon, ll. theol. de eccles. p. 354: *Quotiescunque de ecclesia cogitamus, intueamur coetum vocatorum qui est ecclesia visibilis: — nec aliam fingamus ecclesiam invisibilem et mutam hominum in hac vita tamen viventium.*

Berufenen befassten engeren Kreis der Erwählten unterscheiden.[17] Die wahre Kirche im eigentlichen Sinne ist hienach nur die unsichtbare, wie auch ihr nur die Prädicate der Einheit und Heiligkeit zukommen; doch kann auch die sichtbare Kirche eines Landes und einer Zeit übertragungsweise eine wahre heissen, wenn sie durch reine Verkündigung des Evangeliums und vorschriftmässige Austheilung der Sacramente sich geeignet erweist, ihre Bekenner zu Mitgliedern der unsichtbaren Kirche zu erziehen.[18] So wenig nun minder wesentliche Irrthümer und Fehler in jenen Stücken eine sichtbare Kirche der Würde, wahre Kirche zu sein, schon verlustig machen: so ist dieser Fall doch nach dem Urtheile der Protestanten bei der katholischen Kirche eingetreten, und daher die Trennung von ihr keine Lossagung von der wahren Kirche.[19] Wobei übrigens nicht geläugnet wird, dass die unsichtbare

---

[17]) Calvin. IV, 1, 7: *Quemadmodum — nobis invisibilem, solius Dei oculis conspicuam ecclesiam credere necesse est, ita hanc, quae respectu hominum ecclesia dicitur, observare ejusque communionem colere jubemur.* Vgl. Confess. Helv. II, 17; Scot. 16.

[18]) Apol. IV, 5. (Fortsetzung der oben zu Anfang der Anm. 13. angeführten Stelle): — *quae tamen habet externas notas, ut agnosci possit: videlicet puram Evangelii doctrinam et administrationem sacramentorum consentaneam Evangelio Christi.* Wozu reformirte Symbole, z. B. Confess. Belg. 27., noch das weitere Merkmal fügen, *si disciplina ecclesiastica, ut vitia corrigantur, obtineat.* Vgl. Calvin. IV, 1, 9.

[19]) Calvin. IV, 2, 1 f.: *Explicatum est, — verbi et sacramentorum ministerium — leviusculis erroribus non vitiari, quo minus legitimum aestimetur. — Atqui simulac in arcem religionis mendacium irrupit, summa necessariae doctrinae inversa est, sacramentorum usus corruit: certe ecclesiae interitus consequitur. — In eum modum quum res habeat sub Papismo, intelligere licet, quid ecclesiae illic supersit. — Quare nullum est periculum, ne ab exitiali tot flagitiorum participatione desciscendo ab ecclesia Christi divellamur.*

Kirche — sie ist ja unvergänglich [20]) — nicht auch unter dem Pabstthum, freilich nur in kümmerlichen Trümmern, fortbestanden habe; vermöge der Reste des Wahren nämlich, welche auch das Pabstthum in der Einrichtung der äussern Kirche nicht ganz habe zerstören können. [21]) Wenn die Protestanten zur wahren Kirche nicht blos die Angehörigen einer bestimmten äusseren Gemeinschaft, sondern die wahrhaft Gläubigen und Frommen, wie sie in der ganzen Welt zerstreut sind, rechnen, [22]) so könnte man einen Augenblick meinen, die wahre Kirche solle damit über den Umfang des Christenthums hinaus erweitert werden: allein diese Weitherzigkeit finden wir nur bei den Quäkern; [23]) von den Protestanten werden wir alsbald gemahnt, dass wir Erwählte nur innerhalb des Gebietes der Berufung zu suchen haben, oder dass die unsichtbare Kirche als der engere Kreis in den Bereich der sichtbaren hereinfällt. [24]).

---

20) Confess. Helv. II, 17: *Oportet, semper fuisse, esse et futuram esse ecclesiam, i. e. e mundo evocatum vel collectum coetum fidelium, sanctorum inquam omnium communionem, eorum videlicet, qui Deum verum in Christo servatore per verbum et spiritum s. vere cognoscunt et rite colunt etc.*

21) Calvin. IV, 2, 12: *Quum ergo ecclesiae titulum non simpliciter volumus concedere Papistis, non ideo ecclesias apud eos esse inficiamur, sed tantum litigamus de vera et legitima ecclesiae constitutione. — Ecclesias esse dico, quatenus populi sui reliquias, utcunque misere — disjectas, illic mirabiliter Dominus conservat, quatenus permanent aliquot ecclesiae symbola, atque ea praesertim, quorum efficaciam nec diaboli astutia nec humana pravitas destruere potest.*

22) Apol. IV, 20. (Fortsetzung der Anm. 15. beigebrachten Stelle): *videlicet vere credentes et justos sparsos per totum orbem.*

23) S. Winer, comparat. Darstellung S. 168.

24) Melanchton ll. theol. p. 354: — *nec alios electos ullos esse somniemus, nisi in hoc ipso coetu visibili.* Vgl. p. 490 f. Gerhard, ll. theol. de eccles. c. 7: *Invisibilis electorum coetus continetur sub*

Wie, die äussere Verfassung der Kirche betreffend, die Geistlichen sich immer mehr von den Laien als besonderer Stand ausschieden, dessen göttlicher Beruf es war, jene in religiösen Dingen zu bevormunden; wie diese Aristokratie sich zuletzt zur Monarchie zuspitzte; wie die Reformation mit der Lossagung von dem sichtbaren Oberhaupte der Kirche auch die Scheidewand zwischen Geistlichen und Laien niederriss, und die ersteren nur noch als menschlich beauftragte Lehrer und Verwalter der Kirchenzucht anerkannte; während die Quäker das Reden in der christlichen Versammlung wieder allen Gemeindegliedern in apostolischer Weise, ja in Betreff des weiblichen Geschlechts über diese hinaus, freigaben: — alle diese Umwandlungen können der Kirchengeschichte überlassen bleiben. Dagegen ist über das Verhältniss der Kirche zum Staat, wie es in den verschiedenen Zeitaltern sich gestaltete, hier noch eine Anmerkung zu machen. Die christliche Kirche entstand in einer Welt, in welcher das innigste Verhältniss zwischen Staaten und Religionen herkömmlich war. Seiner Natur nach kann ein solches Verhältniss eine doppelte Gestalt haben: entweder hat der Staat als solcher eine Religion — Staatsreligion; oder hat die Religion einen Staat — Religionsstaat, Theokratie. Letzteres Verhältniss fand im jüdischen, ersteres bei der Mehrzahl der heidnischen Völker statt. Zunächst war in beiden Formen das Verhältniss ausschliessend: doch konnte es leichter geschehen, dass der in heidnischer Weise herrschende Staat, zumal wenn er erobernder wurde, neben der

---

visibili congregatione vocatorum, — et ecclesia vocatorum latior est quam electorum. — Quicunque igitur pertinent ad ecclesiam invisibilem, illi etiam ad visibilem — sed non contra.

ursprünglichen Staatsreligion auch noch mehrere andere duldete, ja, wenn jene Polytheismus war, die neuen Götter den alten zugesellte; als dass im Judenthum die herrschende Religion in dem Umkreis ihres Staates eine andere Religion geduldet hätte. Schwieriger wurde dem sonst so toleranten römischen Imperatorenreiche jene Duldung in Absicht auf das Christenthum, sofern sich dieses zu seiner Götterwelt nicht blos conträr, sondern contradictorisch verhielt. Daher war zwischen beiden ein Kampf auf Leben und Tod unvermeidlich. Der Ausgang entschied für das Christenthum: es wurde römische Staatsreligion, und verhielt sich als solche mindestens ebenso intolerant gegen das besiegte Heidenthum und die Dissenters in seiner eigenen Mitte, als sich das Heidenthum vorher gegen das aufkeimende Christenthum bewiesen hatte. Während es im Oriente die Stellung als Staatsreligion beibehielt, gab ihm im Occidente der Fall des Staatsoberhauptes Gelegenheit, die Form des Religionsstaates auszubilden. Und zwar nahm dieser, da nach dem Erlöschen des abendländischen Kaiserthums in den verschiedenen ihm untergeben gewesenen Ländern kleinere weltliche Herrscher sich erhoben, die Gestalt an, dass der Pabst nicht blos, wie einst der nachexilische Hohepriester, in einem kleinen Gebiete unmittelbares Staatsoberhaupt war; sondern mittelst seiner kirchlichen Würde übte er auch auf jene Fürsten und ihre Gebiete einen immer steigenden politischen Einfluss aus. Als daher die deutschen Kaiser sich auf den Thron der römischen Imperatoren setzen, und den Päbsten die untergeordnete Stellung von obersten Verwaltern der Staatskirche anweisen wollten, erfuhren sie von diesen, die sich als Oberhäupter des grossen europäischen Kirchenstaates ansahen, einen Widerstand, dem sie nicht gewachsen waren. So auch den weltlichen Arm nach Belieben in Bewegung

zu setzen im Stande, vertilgte nun die Kirche in eigenen Kreuzzügen die Albigenser und andere sogenannte Ketzer, und den Juden und Mohammedanern liessen kirchlich fanatisirte Regenten nur zwischen Taufe und Auswanderung die Wahl. Nach einigen glücklichen Versuchen einzelner Landesfürsten war es die Reformation, welche jenes Verhältniss im Princip aufhob. Der Staat trat jetzt wieder in die erste Stelle ein, ohne jedoch das enge Band, das ihn an die Religion knüpfte, aufzulösen. Besaſs auch die Kirche nicht mehr den Staat, so hatte doch jeder Staat seine Kirche, und nur deren Bekenner hatten Antheil am Staate. Das Christenthum als Staatsreligion schloss die Juden, der Katholicismus als Staatsreligion die Protestanten und Socinianer, sowie der Protestantismus die letzteren und die Katholiken, wo nicht von den Gränzen, doch von dem Vollgenusse der Rechte und Wohlthaten des Staats, in dem er herrschte, aus. [25])

§. 99.

Die Kirche in der modernen Welt.

Wenn die Augsburgische Confession die Kirche zum Staate in dasselbe Verhältniss setzt, in welchem z. B. die Singkunst zum Staate stehe: [1]) so würde

---

[25]) Das Detail zu dieser Entwicklung findet man in den betreffenden Abschnitten von Gieseler's K.G., womit zu vergleichen Walter, Lehrbuch des Kirchenrechts aller christlichen Confessionen, §. 40 ff. der 8ten Aufl., und Eichhorn, Grundsätze des Kirchenrechts der kath. und evang. Religionspartei in Deutschland, I Bd., 1tes und 3tes Buch.

[1]) Confess. Aug. P. II, Artic. 7, 10: *Cum potestas ecclesiastica concedat res aeternas, et tantum exerceatur per ministerium verbi, non impedit politicam administrationem, sicut ars canendi nihil impedit politicam administrationem.*



daraus folgen, dass es dem Staate ebenso gleichgültig sein müsste, ob seine Bürger dieser oder jener oder gar keiner Religion zugethan wären, als es ihm ist, ob sie nach dieser oder jener Manier oder auch gar nicht singen. Und auch die Bestimmung der Begriffe von Kirche und Staat, von welcher die Reformatoren dabei ausgingen, [2]) ist ganz dieselbe mit derjenigen, aus welcher heutige Staatsrechtslehrer die Folgerung ziehen, dass der Staat nach der Religion seiner Bürger, wofern sie nur ihren bürgerlichen Pflichten nachkommen, nicht weiter zu fragen habe. [3]) Dennoch ist dieses Verhältniss noch heute in Europa nirgends rein verwirklicht. Selbst in den am meisten vernünftig entwickelten Staaten, wo die drei christlichen Confessionen gleiche bürgerliche Rechte geniessen, sind doch die Israeliten noch in Nachtheil gesetzt, [4]) und der Fall, dass ein Bürger möglicherweise auch keiner Religionspartei angehören könne, gar nicht vorgesehen. Nur in den Freistaaten Nordamerika's ist die Scheidung von Kirche und Staat in der Art vollzogen, dass letzterer sich um die erstere weder fördernd noch abwehrend bekümmert, sondern das religiöse Gebiet als reine Privatsache den Einzelnen und ihrem Associationsgeiste überlässt. [5]) Allein eben in Amerika, wo der Staat noch beinahe ausschliesslich mit den materiellen Interessen und dem Rechtszustande beschäftigt ist, zeigt

---

[2]) A. a. O. 11: *Nam politica administratio versatur circa alias res quam Evangelium; magistratus defendit non mentes, sed corpora et res corporales adversus manifestas injurias etc.*

[3]) Z. B. Mohl, das Staatsrecht des Königreichs Würtemberg, II, S. 479, vgl. mit I, S. 320.

[4]) Vgl. z. B. über die Würtembergischen Verhältnisse Mohl, a. a. O. I, §. 71.

[5]) Näheres hierüber bei Julius, Nordamerika's sittliche Zustände, I Band, 2te Abtheilung: Religiöses, S. 148 ff.

sich das Bestehen der Kirche neben dem Staate und die Ergänzung des letzteren durch die erstere fast nothwendiger, als selbst in den meisten europäischen Ländern. Bedarf aber der Staat der Kirche, so hat er sehr Unrecht, gegen dieselbe gleichgültig zu sein; er ist ihr zum Danke positive Unterstützung, und sich selber die Sorge schuldig, dass jeder seiner Bürger wenn auch nicht einer bestimmten, doch irgend einer Kirche angehören möge. Er bedarf aber der Kirche so lange, als er bloſser Rechtsstaat, ein Institut nur für die Sicherung der Person und des Eigenthums, ist, der Mensch aber ausserdem noch höhere geistige und sittliche Bedürfnisse hat. Die Behauptung, dass es dem Staate gleichgültig sein könne, aus welchen Gründen seine Gesetze befolgt werden, ob aus sittlichen oder unsittlichen, vernünftigen oder unvernünftigen, wenn sie nur befolgt werden, — ist eine Abstraction, welche durch die Praxis jedes wohleingerichteten Staates der Gegenwart widerlegt wird. Denn indem ein solcher Staat z. B. für die Schule Sorge trägt, beweist er schon, dass er vernünftige und sittliche Bildung seiner Bürger für eine wesentliche Stütze seines Bestehens als Staat erkennt. [6] Eben hiedurch aber, dass die Pflege der Schulen, höherer und niederer, im Verlaufe der letzten Jahrhunderte aus den Händen der Kirche immer mehr in die des Staates übergegangen ist, erweist sich dieser über seine Stellung als bloſsen Wächters der materiellen Interessen und der äusseren Ordnung hinausgeschritten. [7] Ebenso mag die Unter-

---

[6]) Vgl. hierüber die Bemerkungen von Märklin, in der Schrift über die Reform des protestantischen Kirchenwesens, S. 31 ff.

[7]) Dieser Gang der Sache findet sich entwickelt in einem Programm von Möhler über das Verhältniss der Universitäten zum Staate, Tübingen 1829, S. 5 ff.

stützung, welche der moderne Staat der Kunst angedeihen lässt, von manchen Staatsmännern zwar nur als Förderung eines einträglichen Erwerbszweiges gemeint sein: der tiefere Grund, warum der jetzige Staat sich jener Unterstützung nicht mehr entziehen kann, liegt in der Einsicht, dass die Kunst eine wesentliche Form der geistigen Verwirklichung eines Volkes und der Menschheit ausmacht. Daher hat die neuere Philosophie den Staat gründlicher als die Wirklichkeit der gesammten sittlichen Idee, als den objectiven Geist, gefasst: [8]) doch auch so noch sieht Hegel in der Kirche das den Staat für das Tiefste der Gesinnung integrirende Moment, und meint, der Staat habe von allen seinen Angehörigen zu fordern, dass sie sich zu irgend einer Kirchengemeinde halten sollen. [9]) Doch erkennt Hegel, dass die Achtung vor dem Staat am gründlichsten aus der philosophischen Einsicht in das Wesen desselben entspringe; nur in Ermanglung dieser könne auch die religiöse Gesinnung dahin führen: [10]) mithin hätte der Staat bereits die Philosophen von der Verpflichtung zur Angehörigkeit an eine Kirche zu entbinden. Freilich wäre es wunderlich genug, wenn der Austritt aus dem kirchlichen Verbande an das Ergebniss eines philosophischen Examens gebunden sein sollte: und so wird dem Staate nur die Wahl bleiben, die Möglichkeit, auch ohne Theilnahme an irgend einer Kirchengemeinschaft volles Staatsbürgerrecht zu geniessen, entweder allgemein oder gar nicht zu gestatten. Er wird sie aber um so unbedenklicher gewähren können, je mehr er sich von der Stellung des blofsen Rechtsstaates zur Würde des Humanitätsstaates im

---

[8]) Hegel, Rechtsphilos. §. 257 f.

[9]) A. a. O. S. 337.

[10]) S. 349.

vollen Sinne erhoben hat. Sucht er die Unsittlichkeit und das Verbrechen nicht blos äusserlich durch Polizei und Justiz, sondern zugleich durch tüchtige Anstalten für die Erziehung der Jugend in der Wurzel anzugreifen; öffnet er den Erwachsenen möglichst viele Wege, über das Wesen des Menschen, den Grund aller seiner Pflichten, sich zu unterrichten; gibt er der Kunst Aufmunterung und Gelegenheit, dem Bürger Ideale schöner Menschlichkeit vorzuhalten:[11]) so werden zwar immer noch manche an allem diesem nicht genug haben, sondern sich eine weitere geistige und sittliche Stütze an einer Kirche zu geben suchen; von den übrigen aber kann es der Staat, je geistig gebildeter sie sind, desto ruhiger mitansehen, dass sie sich mit demjenigen begnügen, was sie als Staatsbürger sind und haben, ohne sich noch überdiess bei einer Kirche als Himmelsbürger einschreiben zu lassen.

Auf diesem Dualismus, wie er sich in den Gemeinplätzen ausspricht, dass der Mensch zweien Welten angehöre u. dgl., beruht das Bestehen der Kirche neben dem Staat: das Leben in der Zeit und für die Zeit ist das Staatsleben, für die Ewigkeit aber das kirchliche. Beide als verschiedene genommen, und das Leben für die Ewigkeit, wie billig, als das wichtigere vorangestellt, würde eigentlich, wer für diese, mithin in der Kirche leben will, das Leben für die Zeit oder

---

[11]) Auf die Bedeutung vornehmlich des Theaters in dieser Hinsicht hat nach den früheren Ausführungen SCHILLER's und Anderer neuestens auch ein Theologe aufmerksam gemacht: ROTHE, die Anfänge der christl. Kirche, I, S. 42 ff. Nach ihm ist der Cultus bestimmt, sich in die Kunst, wie sie namentlich im Schauspiel alle ihre Strahlen vereinigt, aufzulösen; eine Bestimmung, zu welcher freilich, wie auch ROTHE nicht verkennt, unsere meisten jetzigen Hoftheater nur als traurige oder vielmehr empörende Zerrbilder sich verhalten.

im Staate völlig meiden, d. h. in Klöster und Einsiedeleien sich zurückziehen müssen: wie die katholische Kirche folgerichtig ihren Bekennern wenigstens angerathen hat. Im Protestantismus ist erkannt worden, dass beide Zwecke sich nicht ausschliessen, dass in der Zeit auf die rechte Weise leben schon für die Ewigkeit leben heisse: aber mit gewohnter Halbheit wurde doch ausserdem noch ein apartes Leben für die Ewigkeit, ausser der Rechtschaffenheit noch Rechtgläubigkeit verlangt, und insofern auch die Kirche neben dem Staate bestehen gelassen. Statt dass, wenn einmal der katholische Standpunkt verlassen war, nicht eher ein Stillstand zu finden ist, als bis die Ewigkeit vollständig der Zeit eingebildet, die Frömmigkeit ganz in der Sittlichkeit aufgegangen, die Kirche im Staate absorbirt ist. Das Auseinandertreten des Sittlichen und Religiösen, d. h. dass der Mensch bei seinen natürlichen und geselligen Zwecken nicht zugleich die Idee als absoluten Zweck, oder umgekehrt diese als etwas ausser jenen endlichen Zwecken, vor Augen hat, ist ein mangelhafter Zustand des Einzelnen und der Gesellschaft: aber eben auf diesem Mangel und nur auf ihm beruht, wie neuestens Rothe nachgewiesen hat, das Aussereinandersein der Kirche und des Staates. [12]) Wird daher im Grossen zwar die Kirche neben dem Staate so lange fortbestehen, und daher auch von ihm geschützt und unterstützt werden müssen, bis der Staat alle jene Momente, welche über den blofsen Schutz der Personen und des Eigenthums hinaus im Begriffe des menschlichen Gemeinlebens liegen, in seinen Organismus aufgenommen hat: so ist doch der Einzelne ebensobald, als er in sich die

---

[12]) A. a. O. S. 28 f. 45. 56 f.

Ineinsbildung des Religiösen mit dem Sittlichen vollzogen hat, innerlich von der Kirche frei, und es ist vom Staate besonders verkehrt, wenn er ihn dessenunerachtet noch (z. B. durch die Forderung, die Ehe kirchlich einsegnen zu lassen, [13]) in derselben festzuhalten sucht. Denn wer seine Pflichten als Himmelsbürger wie etwas Besonderes neben seine Staatsbürgerpflichten stellt, der wird als Diener zweier Herren den einen nothwendig vernachlässigen müssen; und zwar träfe diess dem Princip gemäss den zeitlichen Herrn, den Staat: dass in der Wirklichkeit meistens doch eher die Ewigkeit gegen die Zeit zu kurz kommt, ist die Reaction der menschlichen Natur gegen ein widernatürliches Princip. Dahingegen derjenige allein mit voller Seele im Staat und für den Staat leben wird, welcher weiss, dass er in dem wahrhaft Menschlichen das Göttliche betreibt, und dass nur in der Zeit, nicht über oder hinter ihr, das Ewige zu finden ist.

Wenn sich der Pietismus jetzt in manchen Ländern als die beste Schule gehorsamer Unterthanen den Regierungen zu empfehlen weiss, so ist zu bedauern, dass allerdings noch manchen Regierungen gehorsame Unterthanen lieber als gute Bürger sind. Denn nur etwa zum leidenden Gehorsam gegen den Staat, nicht zum lebendigen Antheil an den Interessen desselben, vermag der Pietismus, d. h. das piquirte Festhalten am kirchlichen Princip innerhalb des Protestantismus,

---

[13]) Die neuerliche Weigerung katholischer Priester, gemischte Ehen einzusegnen, hätte den Staaten ein Wink sein sollen, die Trauung als bürgerlichen Act von der Kirche zu emancipiren. Dass statt dessen solchen Geistlichen die Vornahme der Trauung bei Gefahr der Entsetzung geboten wurde, war einerseits ein Eingriff in die Rechte der Kirche, hauptsächlich aber war damit andrerseits ihrem Segen viel zu viele Wichtigkeit beigelegt.

die Menschen heranzubilden. Diejenigen Angelegenheiten, deren Betrieb der Staat zu seiner ersten Aufgabe und zur Bedingung seiner höhern Wirksamkeit macht, die sogenannten materiellen Interessen, sind dem Pietisten etwas Niedriges und Verächtliches; in der Bezwingung der Natur, welcher der Staat Vorschub leistet, in Eisenbahnen, Dampfwagen und dgl., sieht der Pietist nur die Bereitung der Wege für die Ankunft des Antichrist; und wo auf den vom Staate gegründeten Bildungsanstalten die Wissenschaft in freiem Geiste betrieben wird, da ist ihm der Teufel schon leibhaftig gegenwärtig. Was will es bei dieser Kälte, Verachtung, ja Erbitterung gegen die wesentlichen Bemühungen des Staates heissen, dass der Pietist das Bibelwort: Seid unterthan der Obrigkeit u. s. f. im Munde führt? Er wird es nur so lange auch in der That bewähren, als der Staat ihm in denjenigen Gebieten, die ihm zunächst am Herzen liegen, in Kirche und Schule, so furchtsam wie bis jetzt meistens nachgibt: wo der Staat diess einmal ausser Acht lässt, da erinnert sich dann der Pietismus alsbald, dass in der Bibel auch steht, man müsse Gott mehr gehorchen als den Menschen, und es kommt ihm nicht darauf an, eine Regierung über den Haufen zu werfen, wenn sich diese nicht vorher durch Grossziehung des vernünftigen Denkens unter ihren Bürgern gehörig stark gemacht hat. Darum gewöhne sich endlich der Staat, auf eigenen Füssen zu stehen, und stütze sich immer weniger auf eine Krücke, die ihm leicht unter der Hand zerbrechen, und ihn noch obenein durch ihre Splitter verwunden kann. Nachdem man in der protestantischen Welt seit dreihundert Jahren den Kirchenstaat als ein Unding abgeschafft, dagegen aber Staatskirchen eingeführt hat, wäre es nun doch wohl nicht mehr zu frühe, wenn man zur Einsicht käme,

dass, mit dem Reiseschatten zu reden, Pferde mit Fischschwänzen und Fische mit Pferdsköpfen gleicherweise *monstra* sind.[14])

Wenn hienach der Staat mit jedem Schritte, den er zur Verwirklichung seines Begriffes vorwärts thut, die Kirche sich entbehrlicher macht: so ist, um dieser beiden speciellen Sphären innerhalb des Staates noch besonders zu gedenken, die Kunst in ihren bedeutenderen Hervorbringungen aus allem Verhältniss zur Kirche herausgetreten,[15]) die Wissenschaft aber liegt mit ihr sogar im offenen Kampfe. Der Kunst als Architektur ist der Kirchenstyl abhanden gekommen, wenn sie sich nicht dazu versteht, geradezu mittelalterliche Kirchen zu copiren. Die Plastiker sehen wir mehr mit Standbildern von grossen Weltmännern als

---

14) Diesen Begriff einer Staatskirche oder eines christlichen Staates glaubte daher eine liberale Regierung vor Allem umstossen zu müssen, um einem billigen Judengesetze Raum zu machen. Man sehe den Vortrag des Würtembergischen Ministeriums des Innern in den Verhandlungen der Kammer der Abgeordneten des KR. W. in den JJ. 1823 und 24, 4tes ausserord. Beilagenheft, wo es unter Anderem S. 107 f. heisst: Mag man unserem Staate den Charakter eines christlichen beilegen, weil seine Genossen sich zum Christenthum bekennen: die innere Einrichtung desselben, die Thätigkeit der Staatsgewalt, ist durch dieses Bekenntniss keineswegs bedingt. Es gibt keine christliche Rechtspflege, keine christliche Polizeiverwaltung, keine christliche Staatswirthschaft; sondern alle diese Gegenstände sind dieselben, es mag sich dabei von Christen oder von Juden handeln. — Und vorher: Der Staat will zwar wahre Religiosität seiner Bürger, insofern sie ihm ein treffliches Hülfsmittel für die Beförderung der Sittlichkeit ist; aber die Form, in der sie bewirkt wird, kann ihm gleichgültig sein, wenn sie nur ächtmoralischer Natur ist. Man kann sogar zugeben, wenngleich es nicht bewiesen ist, dass die christliche Religion besser als die jüdische dazu geeignet sei, gute Bürger zu bilden u. s. f.

15) Vgl. Rothe, a. a. O. S. 45 f.

von Aposteln und Heiligen beschäftigt, und wenn THORWALDSEN sein Schiller misslingen konnte, so hat DANNECKER's Christus misslingen müssen. Die Malerei wirft sich zwar da und dort, höherem Winde folgend, in das alte Madonnen- und Weltgerichts-Wesen zurück: doch bedeutend und hoffnungsreich ist sie nur da, wo sie modern ist, wo sie ihre Stoffe aus dem Leben, der Geschichte, den Werken unserer Dichter schöpft, oder doch den aus der Bibel und Kirche genommenen Stoff im rein historischen Style behandelt. Nicht minder hat die Musik aufgehört, auf dem kirchlichen Gebiete wahrhaft productiv zu sein. Wie muss der MENDELSSOHN'sche Paulus sich immer wieder an alte Kirchenmelodien anlehnen, und wie weit steht bei aller bewundernswerthen Kunst dieses gemachte Werk einerseits hinter der Grundgewalt HÄNDEL'scher Oratorien zurück, deren Idee zugleich das Pathos ihrer Zeit war, andrerseits hinter denjenigen Arbeiten desselben Meisters, in welchen er sich, wie in der Ouvertüre zum Sommernachtstraum, vom Geiste der modernen Zeit hat inspiriren lassen. Und wo ist denn bei MOZART in seinen eigenthümlichsten Werken eine Spur kirchlichen Geistes zu entdecken? Die schöne Menschlichkeit in ihrer Selbstgewissheit ist die Seele seiner Töne; ihre Leiden und Freuden gehören der diesseitigen Wirklichkeit an; die Nemesis im Don Juan ist eine rein sittliche Macht, und in den Gebeten und Priesterchören der Zauberflöte ist das Göttliche nicht ein äusserlich Vorhandenes, zu dem sie reden, sondern das Element der Idee, in dem sie leben, der geistige Rhythmus und Wohllaut, den sie einathmen und ausströmen. Ist aber MOZART ein geborner Heide, so ist BEETHOVEN ein Titane, und in seinem prometheischen Bewusstsein noch unendlich weiter als der einfache Heide von allem Christlichen entfernt. Seine

Symphonien sind ebensoviele Monologen des absoluten Ich der modernen Welt. Im kühnen Versuch auf sich selbst zu stehen, versinkt es in unendliche Wehmuth, die es in keckem Humor kühlt, um durch Zusammenfassen aller seiner Kräfte endlich den schmerzlichen Sieg zu erringen. — Von dem Tische der modernen Poesie fallen zwar hie und da noch lyrische Brosamen für die Kirche ab; doch theils nur knapp, in Vergleichung mit dem Reichthum und der Kraft der älteren kirchlichen Lyrik, theils wirklich nur Abfall, wenn man an die Schönheit der weltlichen Lyrik unserer Tage denkt. Ohnehin aus den concreteren Dichtungsarten ist das kirchliche Element entweder verschwunden, oder nur als Staffage beibehalten: wo es als Hauptmotiv in den Vordergrund tritt, verderbt es nur die Poesie. Daher sind die romantischen Dramen eines Tieck und Zacharias Werner vergessen, und die neueren religiösen Romane bescheiden sich selbst, nur erbauliche Poesien zu sein. Göthe hat in den Bekenntnissen einer schönen Seele die Entwicklung eines specifisch christlichen Gemüths zur Darstellung gebracht: aber der weise Meister hat diess nur als Episode, gleichsam als Rarität, Curiosität, sonderbare Versteinerung, die im Vorübergehen vorgezeigt wird, einem grösseren Werke einverleibt, dessen Motive, wie die seiner übrigen Dichtungen, auf ganz anderen, rein modernen Interessen beruhen, durch welche überdiess im Faust der Standpunkt des Kirchenglaubens ausdrücklich aufgehoben wird. In Schiller's Maria Stuart und Jungfrau von Orleans aber gehört das Religiöse, beidemale als Katholisches, offenbar nur zum Beiwerk, theils zum blofsen Schmuck, theils zur Maschinerie. Doch über diese beiden grössten Dichter der Nation bedarf es nicht weiter Zeugniss, da die Gegner laut genug über ihr blindes Heidenthum

klagen. [16]). Ganz dasselbe aber wie bei den deutschen, liesse sich leicht auch von den grossen britischen Dichtern zeigen.

Was das Verhältniss der Wissenschaft zur Kirche betrifft, so liegt der klägliche Blokadestand vor Augen, in welchem die kirchliche Wissenschaft, die Theologie, von den weltlichen Disciplinen seit einer Reihe von Jahren gehalten wird. Durch Naturforschung, historische und philosophische Kritik, sieht sie eine Bresche um die andere in ihre Bollwerke geschossen, und die Ausfälle, meist undisciplinirten Gesindels, aus der Festung sind nicht im Stande gewesen, das geschlossene System der Belagerung zu durchbrechen. Ja sie selbst, die Theologie, ist nur insofern noch productiv, als sie destructiv ist. Ihr Beruf in jetziger Zeit besteht darin (und zwar heisst es auch hier: *fata volentem ducunt, nolentem trahunt*), ein Gebäude, das in den Bauplan der neuen Welt nicht mehr passt, in der Art abzutragen, dass es den Bewohnern nicht geradezu über den Kopf geworfen,

---

[16]) Einige dieser Gegner schmerzt es doch, den in moralischer und politischer Hinsicht ihnen so theuern SCHILLER in gleicher Verdammniss mit GÖTHE zu lassen. Aber seine Aeusserungen gegen Bibel und Christenthum sind vielmehr ungleich schneidender als die GÖTHE'schen. Dennoch hat Gustav SCHWAB den guten Willen gehabt, SCHILLER'n in einer eigenen Abhandlung zu entschuldigen, sofern er 1) mit jener Abneigung gegen das Christenthum vermuthlich schon in einem Alter angesteckt worden, wo er noch nicht urtheils- und daher auch noch nicht zurechnungsfähig gewesen sei; und später habe er, anderweitiger Arbeiten wegen, nicht mehr Zeit gehabt, seine frühe eingesogenen Ansichten über das Christenthum zu revidiren. Doch zeige sich 2) dass die Religion, wenn auch in seinem Kopfe vertilgt, in seinem Herzen fortgelebt habe; wofür als schlagender Beweis etliche Briefe SCHILLER's an Schwestern und Basen beigebracht werden, in welchen er der Ausdrücke: Gott und Vorsehung, sich bedient. — Wenn das kein Schwabenstreich ist!

sondern ihr allmähliger Auszug theils abgewartet, theils aber doch beschleunigt werde.

Dabei hat sich das Verhältniss des theologischen Studiums zum Kirchendienst gegen früherhin geradezu umgekehrt. Ist das Dogma die Weltanschauung des idiotischen Bewusstseins, so verhielt sich in früheren Zeiten zwar die Theologie als die blofse Kenntniss dieses Bewusstseins nach allen seinen Seiten und Bestandtheilen, womit noch kein Hinauswachsen über dasselbe gegeben war; sondern der Theologe blieb darin befangen, und durch seine ausführlichere Kenntniss desselben fand er sich in der anregenden Mittheilung an dasselbe gefördert: d. h. der Theolog taugte vor Andern zum Geistlichen. Nun aber, seit dem überwiegenden Einfluss der Philosophie auf das theologische Studium, ist es damit anders geworden. Statt blofser Kenntniss ist jetzt die Theologie die Wissenschaft des idiotischen, d. h. des nichtwissenden Bewusstseins, und hiemit ein Widerspruch gesetzt, welcher sich nur dadurch löst, dass der zu solcher Wissenschaft Gelangte aus dem Bewusstsein, von dem sie die Wissenschaft ist, ebendamit heraustritt. Dadurch ist ihm aber die erbauende Mittheilung an dieses Bewusstsein erschwert, wo nicht unmöglich gemacht: er ist zum Geistlichen verdorben. Das theologische Studium, sonst das Mittel, sich zum Kirchendienste zu befähigen, ist jetzt der geradeste Weg, sich dazu unfähig zu machen: die Schusterbank, die Schreibstube, und wo man sonst am sichersten vor dem Eindringen der Wissenschaft verwahrt ist, sind heut zu Tage bessere Vorübungsplätze für das Predigtamt, als die Universitäten und Seminarien; [17])

---

[17]) So hat das theologische Seminar in Tübingen, seit Jahrhunderten unsrer Kirche feste Säule, in den letzten Jahren nicht allein

religiöse Idioten und theologische Autodidakten, die Vorsteher und Sprecher der Pietistenstunden, das sind die Geistlichen der Zukunft.

---

die Würtembergische, sondern die gesammte deutsch-protestantische Kirche und Theologie in eine Reihe von Verlegenheiten gestürzt, deren Ausgang vorerst noch nicht abzusehen ist. Begreiflich: die geistige Atmosphäre unserer Zeit ist mit so vielen antikirchlichen Elementen geschwängert, dass jedes theologische Institut, das seinen Zöglingen Zeit und Mittel gewährt, diese Atmosphäre in vollen Zügen einzuathmen, und durch Reibung unter sich ähnliche Elemente aus sich zu erzeugen, destructiv auf die Kirche wirken muss. Jage man statt dessen die angehenden Kirchendiener möglichst athem- und mittellos durch ein *triennium* oder noch weniger der Dienstprüfung entgegen; und die Gefahr der Ansteckung durch die modernen Ideen wird um Vieles vermindert sein. Wozu also, ihr Väter der Würtembergischen Kirche, die Palliativmittel eurer Allocutionen und Hirtenbriefe? Fasset euch ein Herz, schneidet den Krebs mit der Wurzel aus., hebet das Stift in Tübingen auf— —.— Ihr meinet, der Rath könne nicht mein Ernst sein? Er ist es doch: denn die Entwicklung der Wissenschaft wäre durch jene Massregel nicht mehr aufzuhalten; die armen Knabenseelen aber blieben inskünftige verschont, die jetzt jährlich durch den Speck der Stiftungen in die theologische Mausfalle gelockt werden, in der gerade die besten am jämmerlichsten zu Grunde gehen. Denn die Theologie ist jetzt zur Sphinx geworden, und zur schlimmeren als die alte, welche doch nur solche tödtete, die ihr Räthsel nicht erriethen; während jene gerade diejenigen, die es zu lösen wissen, zu verschlingen sucht.

Dritter Abschnitt.

Die zeitliche Erscheinung des Göttlichen nach dem Momente der Zukunft, als gläubige Hoffnung.

§. 100.

Uebersicht.

Aus dem concreten Gewebe der biblischen und kirchlichen Vorstellungen von Wiederkunft Christi, Auferstehung, Gericht, Himmel und Hölle, hat die moderne Reflexion den abstracten Grundfaden der Unsterblichkeitslehre herausgezogen, und an demselben ihr Ich über dem gefürchteten Abgrunde der Vernichtung befestigt. Wir folgen diesem Gange, indem wir zuerst die kirchliche Eschatologie entwickeln und auflösen, um sofort den Faden der modernen Unsterblichkeitslehre in Absicht auf seine Dauerhaftigkeit zu untersuchen.

Erstes Hauptstück.

Die kirchliche Lehre von den letzten Dingen.

§. 101.

Biblische Eschatologie.

Die Lehre von einer Vergeltung nach dem Tode, wie auch die von einer Auferweckung des Leibes, konnte in die Urkunden des Hebraismus nur von der dogmatischen Exegese früherer Zeiten hineingetragen werden.[1] Was sich in der That daselbst findet, ist nichts weiter, als was auch HOMER hat: ein Schattenleben in der Unterwelt (שְׁאוֹל), einem dunkeln Orte (Hiob 10, 21 f.) in der untersten Tiefe der Erde (Ps. 63, 10. Hiob 11, 8. Jes. 57, 9), wo der aus diesem Leben Abgeschiedene seine Familien- und Stammgenossen (1 Mos. 25, 8. 17. u. ö.) antrifft, wo alle ehedem Lebendigen sich versammeln (Hiob 30, 23); wo aber für Grosse und Kleine, Gute und Böse, der gleiche Zustand ebenso freude- wie schmerzloser Ruhe eintritt

---

[1]) Man berief sich nach Matth. 22, 32. auf 2 Mos. 3, 15, worüber zu vgl. das Leben Jesu, I, S. 646 ff.; ferner auf Pred. 12, 7, was vielmehr nach Ps. 104, 29. auszulegen ist, und auf andere Stellen.

(Hiob 3, 13 ff.), und mit dem Klagelaute auch das freudige Lob Gottes in der Oede des allgemeinen Schweigens versinkt (Ps. 6, 6. 30, 10. Jes. 38, 18). Daher heissen die Bewohner der Unterwelt רְפָאִים, die Matten, Schwachen (wie das homerische εἴδωλον ἀμαυρὸν), und nur der hier aufs Aeusserste Geplagte kann seinen jetzigen Zustand mit dem im Scheol zu vertauschen wünschen (Hiob 3, 13 ff. 14, 13); zumal aus demselben, aus seinen festen Thoren (Jes. 38, 10), keine Wiederkehr stattfindet (Hiob 7, 9. Ps. 49, 8 f.). [2]) Daneben, wie gleichfalls bei HOMER, die mythische Vorstellung, dass einzelne besondere Lieblinge der Gottheit, ein Henoch (1 Mos. 5, 24), ein Elia (2 Kön. 2, 1 ff.), zu einem seligen Leben in ihrer Nähe entrückt worden seien; woraus aber für die übrigen Verstorbenen so wenig als aus den dichterisch belebten Scheolsceneri Jes. 14. Ezech. 32. ein Vergeltungszustand folgt. Alles vielmehr, wodurch Gott die Gerechten vor den Ungerechten auszeichnet, ist diesseitiges Lebensglück, das er jenen, Unglück, das er diesen zutheilt; oder wenn auch bisweilen umgekehrt, so schlägt doch vor dem Ende noch der beiderseitige unangemessene Zustand in sein Gegentheil um (Ps. 73. Hiob 24, 19 f. und der Schluss des Buchs).

Hatte man diesem, besonders eindringlich vom Wolfenbüttler Fragmentisten vorgehaltenen [3]) Augen-

[2]) Damit steht der herrschende Glaube an Todtenbeschwörung (5 Mos. 18, 11. 1 Sam. 28, 3 u. ö.) nicht im Widerspruch, sofern der für einen Augenblick auf die Oberwelt heraufbeschworene Schatten damit weder von der Unterwelt frei, noch des wahrhaft realen Lebens theilhaftig wird.

[3]) In dem Fragmente: Dass die Bücher A. T. nicht geschrieben worden, eine Religion zu offenbaren; in der Sammlung der Fragmente S. 154 ff., wo sämmtliche vermeintliche Beweisstellen aus dem A. T. exegetisch erörtert sind.

schein gegenüber die Voraussetzung aufgeben müssen, als lehrte schon das A. T. wie das neue eine mit Vergeltung verbundene Unsterblichkeit: so musste diess nicht blos, die alttestamentlichen Schriftsteller als inspirirte betrachtet, auffallen, sondern auch rein menschlich genommen fand man undenkbar, dass ein Glaube, der sich jedem denkenden und fühlenden Menschen aufdringe, dem Mose, der doch gewiss auch ein solcher gewesen, sich nicht sollte aufgedrungen haben; [4]) dass eine Lehre, die doch in Aegypten zu Hause war, dem dort gebildeten Mose sollte unbekannt geblieben sein. [5]) Gewiss war er für sich von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele im vollen Sinne überzeugt, hatte aber seine Gründe, diese Lehre seinem Volke vorzuenthalten und für seine Gesetzgebung unbenützt zu lassen: um nämlich weder dem Aberglauben Vorschub zu thun, noch die Vorstellung von einer diesseitigen Vergeltung, auf welcher sein ganzes Institut beruhte, zu durchkreuzen. [6]) Dergleichen unhistorischer Pragmatik hat uns die neuere Kritik überhoben, sofern sie theils das höhere Alter eines reineren Unsterblichkeitsbegriffs bei den Aegyptern, theils die mosaische Herkunft des Pentateuchs in Abrede gezogen, [7]) ohnehin vom menschlichen Herzen die Anschauung gewonnen hat, dass es auf verschiedenen Entwicklungsstufen seinem Gefühle auf sehr verschiedene Art genug zu thun wisse.

Aus dem Banne des Schattenreichs wurde die jüdische Vorstellung zuerst durch die Idee von einer

---

4) Süskind, in den theol. Studien u. Kritiken, 1830. 4. S. 884 ff.

5) De Wette, bibl. Dogm. §. 113; von Cölln, bibl. Theol. I, §. 4.

6) Dieselben ebendas.

7) Vgl. vornehmlich die betreffenden Abschnitte in Vatke's bibl. Theologie.

künftigen Todtenauferstehung befreit. Auch sie hat man weit früher im A. T. finden wollen, als sie wirklich darin anzutreffen ist. Für eine der vornehmsten Beweisstellen pflegte bis auf die neuere Zeit Hiob 19, 25 ff. zu gelten. Allein eine Aussicht auf jenseitige Ausgleichung seines Schicksals ist im Buche Hiob seiner ganzen Composition nach eine Unmöglichkeit, da die Wogen des Pathos in demselben ebensobald friedlich ablaufen müssten, als jener Ausweg geöffnet wäre. Und so hat denn auch die verbesserte grammatische Auslegung uns in der Stelle die Hoffnung auf eine Rechtfertigung noch vor dem Tode finden gelehrt.[8]) Die Verheissung eines Wiederauflebens der Leichen, Jes. 26, 19, und die noch berühmtere Vision von dem mit Todtengebeinen bedeckten Gefilde, welche Jehova aufs Neue durch Sehnen verbindet, mit Fleisch überzieht und durch seinen Hauch belebt (Ezech. 37), sind blofse prophetische Bilder für die Wiederherstellung der politisch vernichteten Nation: ihr Hervorgang aus den Gräbern ist ihre Zurückführung aus dem Exil. Dass aber diese bildliche Verwendung die Vorstellung von einer eigentlichen Todtenauferstehung voraussetze, lässt sich nicht beweisen. Sicher findet sich diese, ohne Zweifel in Folge der persischen Einflüsse zu Ende des Exils und nach demselben, erst bei Daniel 12, 2 f., wo für die Zeit des Endes ein Erwachen vieler im Erdenstaube Schlafenden — d. h. ohne Zweifel blos der Juden — der einen zum ewigen Leben, der andern (der in der Bedrängniss durch Antiochus abgefallenen) zu Schmach und ewigem Abscheu, vorhergesagt wird. Ebenso hoffen im zweiten Buche der Maccabäer die als Mär-

---

8) Vgl. Hirzel, im exegetischen Handbuch z. d. St., und schon den Wolfenbüttler, a. a. O. S. 198 f.

tyrer sterbenden Knaben eine dereinstige Auferweckung mit Wiederherstellung der verstümmelten Gliedmassen (7, 11); wogegen dem Tyrannen gedroht wird: σοὶ ἀνάστασις εἰς ζωὴν οὐκ ἔσται — ungewiss, ob im Sinn der Stelle bei Daniel, oder vom Verschlossenbleiben im Hades. Ebendaselbst findet sich das Sühnopfer für die als heimliche Götzendiener gefallenen Juden (12, 43 ff.); die katholische Beweisstelle für die *oblationes pro defunctis*.

Von der althebräischen Ansicht aus, dass die Seele des Menschen im Blute liege (1 Mos. 9, 4), überhaupt von dem Standpunkt aus, welchem der Leib das Substanzielle am Menschen ist, war zu wahrhafter Wiederbelebung nach dem Tode nur mittelst der Wiederherstellung des Leibes zu gelangen. Nun aber ging neben jener Ansicht im Orient auch die umgekehrte her, welche das wahre Wesen des Menschen vielmehr in den Geist verlegte, und den Leib nur als beengenden Kerker desselben betrachtete. Durch Pythagoras und Platon in Griechenland verbreitet, hatte sich diese Theorie in späterer Zeit besonders in Alexandrien festgesetzt, und konnte auf die dortigen Juden, und mittelst ihrer auch auf die palästinischen, nicht ohne Einfluss bleiben. Wurden nun schon auf dem vorigen Standpunkt ausgezeichnete Verstorbene auch vor der Auferstehung in höherer Thätigkeit und Gottesnähe vorgestellt (2 Macc. 15, 12 ff.), so war nach dieser umgekehrten Theorie der Tod statt einer Abbrechung oder auch nur Unterbrechung des wahren Lebens, für die Frommen vielmehr erst der rechte Beginn desselben. Diese Lehre finden wir im Buch der Weisheit vorgetragen: ihmzufolge sind die abgeschiedenen Gerechten in Gottes Hand, wo sie keine Qual berührt (3, 1), sie leben ewig in der Nähe Gottes, der ihnen den Preis ihres Thuns reichen wird (5, 15 f. 6, 18 f.); wogegen die

Gottlosen streng gerichtet und nach dem Gerichte vielleicht vernichtet werden (3, 10. 18. 4, 16 ff. 5, 1 ff.).

Bekanntlich waren zu Jesu Zeit die Pharisäer der Auferstehungslehre, die Essener der Theorie von einem reingeistigen Fortleben und Vergeltungszustande der Seele nach dem Tode zugethan; während von den Sadducäern berichtet wird, dass sie mit der Auferstehung des Leibes (Matth. 22, 23 ff. A. G. 23, 8) auch die Unsterblichkeit der Seele geläugnet haben.[9] Dabei setzten aber die Pharisäer eine Vergeltung schon in den unterirdischen Aufenthalt der Seelen unmittelbar nach dem Tode, und schränkten die Auferstehung auf die Guten ein. Philo, dessen Theorie am meisten mit der essenischen übereinkommt, gibt schon ganz die Formeln des neueren dualistischen Spiritualismus, indem er den Tod als *χωρισμὸς*, *διάζευξις ψυχῆς ἀπὸ σώματος* bestimmt, und diese Trennung mit der Herausnahme einer Muschel aus der Schale vergleicht.[10]

Im N. T. nun herrscht diejenige Ansicht vor, welche die Fortdauer und Vergeltung im engsten Zusammenhang mit der Auferstehung fasst. Wenn der Apostel Paulus 1 Kor. 15, 17 ff. der Meinung ist, ohne die Bürgschaft für unsere künftige Auferstehung, welche in der Auferweckung Christi von den Todten liegt, würde die Hoffnung der Christen auf dereinstigen Ersatz für ihre irdischen Leiden eine eitle sein: so lautet diess so, wie wenn abgesehen von der Auferstehung gar keine Vergeltung stattfinden würde. Die Auferweckung

---

9) Von den Ansichten der drei Secten berichtet Josephus Antiq. XVIII, 1, 3 f. Bell. jud. II, 8, 11 ff. Dass er die pharisäische Theorie in der Form einer Seelenwanderung darstellt, ist ohne Zweifel nur Anbequemung an seine heidnischen Leser. Indessen mag immerhin Matth. 14, 2. 16, 14. verglichen werden.

10) S. die Stellen bei von Cölln, bibl. Theol. I, §. 108.

der Todten wird am Ende des gegenwärtigen Weltlaufs, ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ, durch den in Herrlichkeit wiederkehrenden Messias vorgenommen werden (Joh. 6, 34 f.), und zwar werden beide, sowohl böse als gute Menschen, auferstehen (Joh. 5, 28 f. A.G. 24, 15). Doch finden sich auch Anklänge an die pharisäische Lehre, welche blos den Frommen Antheil an der Auferstehung gab (Luc. 20, 34), oder wurde die Auferstehung der übrigen wenigstens in eine spätere Zeit versetzt (1 Kor. 15, 23 ff. Offenb. 20, 5 f.) [11]) Den neuen Leibern der Auferstandenen spricht Jesus die Fortdauer des Geschlechtsverkehrs ab, und vergleicht sie in dieser Hinsicht mit den Engeln (Matth. 22, 30); noch ausführlicher setzt Paulus 1 Kor. 15, 35 ff. das Verhältniss des jetzigen und des künftigen Leibes auseinander. Dieser ist nicht derselbe mit jenem, als ob Fleisch und Blut in das Himmelreich eingehen könnten, sondern er entwickelt sich aus der Auflösung des alten, wie der Halm aus dem Samenkorn; ist der jetzige Leib ein schwacher, unscheinbarer, so wird der künftige stark und herrlich sein, ein pneumatischer Leib, wie jener ein psychischer war. Wie Christus von seiner Wiederkunft gesagt hatte, dass das Geschlecht seiner Zeitgenossen sie noch erleben würde (Matth. 16, 28. 24, 34), so betrachteten auch die Apostel und die übrigen neutestamentlichen Schriftsteller dieselbe als nahe bevorstehend (Röm. 13, 11. 1 Kor. 15, 21. Hebr. 10, 37. 1 Joh. 1, 18. Offenb. 20, 7. 12. 20), und Paulus insbesondere setzt von sich und einem Theile seiner Adressaten voraus, dass die bezeichnete Katastrophe sie noch lebend finden, und daher die Verwandlung der verweslichen Leiber in unverwesliche, welche bei den

---

[11]) Vgl. über diese Unterschiede ZülliG, die Offenbarung Johannis, I, Einleitung, S. 35 ff.

schon Gestorbenen mit der Auferweckung zusammenfallen sollte, bei ihnen ohne Vermittlung durch den Tod in einem Augenblick vor sich gehen würde (1 Kor. 15, 51 f. 1 Thess. 4, 15 ff.). Dabei wird zugleich eines Posaunenstosses und des Rufs eines Erzengels gedacht, welcher das Zeichen zu dieser Katastrophe geben solle; die Anwesenheit von Engelschaaren ist ohnediess vorauszusetzen. Diese werden in den synoptischen Reden Jesu von seiner Parusie, wo aber der Todtenerweckung nicht gedacht ist, zur Zusammenberufung aller Völker (Matth. 25, 31 f.), zur Aussonderung der Guten und der Bösen, und zur Vollziehung des Richterspruchs an denselben (Matth. 13, 41 f. 49 f. 24, 31) verwendet. Der vom Himmel kommende Messias nämlich wird feierlich zu Gericht sitzen, und den Menschen nicht nach dem blos äusserlichen Bekenntniss seines Namens, sondern nach ihren Werken (Matth. 7, 21 f. 16, 27), worunter insbesondere die Liebeswerke gegen die Anhänger Jesu hervorgehoben werden (Matth. 25, 35 ff.), für immer ihr Geschick zutheilen. Hienach (vgl. auch Röm. 2, 5 ff.) hätten sowohl Gerechte als Ungerechte bei dem letzten messianischen Gerichte zu erscheinen; wenn es dagegen Joh. 3, 18. 5, 24. heisst, der Gläubige komme nicht in das Gericht, so ist diess nach Offenb. 20, 3 ff. mit den Theilhabern an der ersten Auferstehung wirklich nicht der Fall. Der Lohn der Gerechten wird im Allgemeinen als ζωὴ αἰώνιος, als ewiges seliges Leben bestimmt (Matth. 25, 46), als dessen Inhalt näher Anschauung Gottes (Matth. 5, 7), Vereinigung mit Christus (Joh. 14, 3. Phil. 1, 23), Antheil an seiner Majestät und Herrschaft (Matth. 19, 28. Röm. 8, 17. 1 Kor. 6, 2 f. 2 Tim. 2, 11), Ererben des Landes (Matth. 5, 5), Besitznahme des Reiches (Matth. 5, 3. 25, 34) angegeben wird. Unter diesem Reiche versteht die Apokalypse zunächst die tausendjährige

Herrschaft Christi mit seinen Auserwählten nach der ersten Auferstehung, noch auf dieser unveränderten Erde; worauf nach der zweiten Auferstehung, dem Gericht und der Welterneuerung der ewige Aufenthalt der Gerechten in dem neuen Jerusalem, und bei Paulus die Zurückgabe der Herrschaft von Seiten des Sohnes an den Vater, folgt (Offenb. 20, 3 ff. 21, 1 ff. 1 Kor. 15, 28). In Verbindung mit der Auferstehung der verstorbenen Menschen nämlich und der Verwandlung der Lebenden soll auch eine Umwandlung der übrigen Natur erfolgen, welche bald als Befreiung derselben von dem ihr wider Willen auferlegten Dienste der Nichtigkeit (Röm. 8, 18 ff.), bald als Auflösung und Untergang der alten Welt im Feuer beschrieben wird, an deren Stelle ein neuer Himmel und eine neue Erde als reiner Wohnsitz für die Gerechten treten soll (2 Petr. 3, 10 ff. Offenb. 21, 1).

Im Gegensatz gegen das künftige Schicksal der Frommen wird das der Gottlosen als κόλασις αἰώνιος bestimmt (Matth. 25, 46), und diese näher als Hinausgeworfenwerden in die äusserste Finsterniss, wo Heulen und Zähneknirschen sein wird (Matth. 22, 13), in den Feuerofen (Matth. 13, 42. 50), den Feuersee (Offenb. 20, 15), wo sie mit dem Teufel und seinen Engeln gestraft werden sollen (Matth. 25, 41. Offenb. 20, 10 ff.), beschrieben. Diese Strafe der Gottlosen wird sowohl affirmativ als ewig (Matth. 24, 41. 46. Off. 20, 10 ff.), wie negativ als endlos bestimmt (Marc. 9, 44 ff.); wovon auch Paulus in der bekannten Stelle, die man häufig von einstiger Besserung und Beseligung der Verdammten verstanden hat (1 Kor. 15, 24 ff.), in der That nicht abweicht. Denn die einstige Ueberwindung aller Gott widerstrebenden Kräfte beschreibt er deutlich genug nicht als eine innerliche Umwandlung ihres bösen Willens, sondern blos als äusserliche Zer-

brechung ihrer Macht, wie eine solche auch die Apokalypse erwartet, und eben darein den Anfang der Verdammniss des Teufels und der Seinigen setzt. Ueberhaupt bestimmt sich das ewige Schicksal des Menschen nach der Verfassung, in welcher der Tod ihn trifft: nach demselben ist keine Besserung mehr möglich; denn die Vorstellung von der Bufspredigt des abgeschiedenen Jesus im Hades steht ganz vereinzelt in einem wahrscheinlich unächten Briefe, und wird auch hier nur auf eine sehr beschränkte Anzahl alter Sünder bezogen (1 Petr. 3, 18 ff. 4, 6.); der Ausspruch Matth. 12, 32 aber kann nur durch Missverstand so gedeutet werden, als ob für manche Sünden auch nach dem Tode noch Vergebung möglich wäre.

In den meisten der bisher beigebrachten Stellen wird die Entscheidung des Schicksals der Verstorbenen mit ihrer Auferweckung in eine Verbindung gebracht, in welcher die Voraussetzung zu liegen scheint, dass eine solche Entscheidung unmittelbar nach dem Tode noch nicht erfolgt sei; wobei der zur Bezeichnung der Abgeschiedenen gewöhnliche Ausdruck *κεκοιμημένοι* auf die Vorstellung jenes halbbewussten Zustandes im alttestamentlichen Scheol führen könnte. Indessen ist nicht allein auf Seiten der Bösen ihr einstweiliger Aufenthalt im Hades, wenn auch blofser Detentionsarrest für das künftige Gericht, doch immerhin Arrest (2 Petr. 2, 4. Jud. 6): sondern auch für die Frommen findet sich die Hoffnung eines seligen Zustandes unmittelbar nach dem Tode. Wenn Jesus dem besseren unter seinen Mitgekreuzigten verheisst, heute noch werde er mit ihm im Paradiese sein (Luc. 23, 54), so wird schwerlich Jemand mit Weizel[12]) das *σήμερον*

---

[12]) Die urchristliche Unsterblichkeitslehre. Theol. Studien und Kritiken, 1836, S. 957.

zum blos versichernden *profecto* umdeuten wollen; und wenn Paulus Phil. 1, 21 ff. sagt, hätte er nicht auf das Bedürfniss der Gemeinden Rücksicht zu nehmen, so möchte er für sich je eher je lieber abscheiden, um bei Christus zu sein — so hat NITZSCH vollkommen Recht mit der Bemerkung, der Apostel hätte nicht hoffen können, durch den Tod schneller zu Christus zu kommen, wenn er der Meinung gewesen wäre, damit bis zum jüngsten Tage, der ja auch für die Lebenden die Vereinigung mit Christo eröffnen sollte, warten zu müssen.[13]. Wenn aber BRETSCHNEIDER in diesen und ähnlichen Stellen ein Vorrecht der Märtyrer erblickt,[14] so spricht hiegegen die Gleichnissrede vom reichen Mann, wo der arme Lazarus, ohne doch als Märtyrer gestorben zu sein, unmittelbar nach dem Tode im Schoofse Abrahams, wie der reiche Mann in der Feuerqual, sich befindet (Luc. 16, 19 ff.). Denn die Vereinigung mit Abraham bezeichnet hier, nur in jüdischer Form, dieselbe Seligkeit, welche in andern Stellen christlich als Vereinigung mit Christus ausgedrückt ist; und wenn BRETSCHNEIDER den Unterschied geltend macht, dass der Schoofs Abrahams nur als Unterabtheilung des Hades zu denken sei, so ist das Paradies, wohin Jesus am Abend seines Todes zu gelangen hoffte, nach jüdischer Terminologie derselbe Ort, und doch hatte er seine Seele in die Hände seines himmlischen Vaters niedergelegt (Luc. 23, 43. 46): wodurch die Localität hier ziemlich schwankend wird. Jedenfalls ist in jener Parabel die Vergeltung gleich nach dem Tode ebenso als ein Letztes hingestellt, welches keine weitere Entscheidung mehr erwarten lässt, wie andererseits in den von der Auferstehung und dem Gerichte

---

13) System der christl. Lehre, S. 367.

14) Dogmatik, II, S. 384 f.

handelnden Stellen diese spätere Entscheidung als eine erste, welche eine Vergeltung gleich nach dem Tode jedes Einzelnen nicht voraussetzt. Ein solches Schwanken der Vorstellungsweise [15]) in der ersten christlichen Zeit kann uns nicht befremden, wenn wir uns erinnern, wie eben damals die persisch-jüdische Auferstehungslehre und die alexandrinisch-jüdische von einer Vergeltung unmittelbar nach dem Tode sich in Palästina berührten; eine Vermischung, die sich schon in der Lehre der Pharisäer nach dem Berichte des Josephus zeigt. Ja selbst in Einer Person liesse sich, sei es in verschiedenen Entwicklungsperioden, oder in verschiedenen Stimmungen, ein Wechsel dieser beiden Anschauungsweisen denken: doch unterliegt ja sowohl der paulinische Ursprung des Philipperbriefs, als die reine Abkunft jener Parabel und jener Rede am Kreuze von Jesu, noch manchen ungelösten Bedenklichkeiten. Die Antinomie demnach, an welcher die ganze kirchliche Eschatologie krankt, ist auch schon an ihrer N. T.lichen Gestalt zu entdecken: und Nitzsch hat sie auf dankenswerthe Weise (freilich im guten Glauben, sie zu lösen) in den Widerspruch der Bezeichnung des Zustandes zwischen dem Tode des Einzelnen und dem allgemeinen Gericht als einer vorläufigen, d. h. unvollendeten Vollendung zusammengefasst. [16])

§. 102.

Entwicklung der kirchlichen Lehre von dem Zustande nach dem Tode im Verhältniss zur Auferstehung und zum jüngsten Gerichte.

In Gemässheit derjenigen Stellen des N. T., welche die Fortdauer nach dem Tode mit der Auferstehung

[15]) Vgl. Wegscheider, Institut. §. 191.

[16]) A. a. O. S. 366.



zusammenfallen lassen, stellte eine alte arabische Christenpartei die Meinung auf, die Seele sterbe mit dem Leibe, werde aber bei der Auferweckung mit demselben wieder in's Leben gerufen. [1]) Die Meinung wurde als ketzerisch verworfen, und nicht einmal einen Schlaf der Seelen vom Tode an bis zur Auferstehung fanden die Kirchenlehrer mit dem Wesen der Seele vereinbar. [2]) Sondern sie vereinigten die beiden im N. T. sich kreuzenden Vorstellungsweisen so, dass die Seelen schon nach dem Tode einen Vorschmack desjenigen Geschickes haben sollten, das ihnen bei'm künftigen Weltgericht zuerkannt werden würde, ein *praejudicium futuri judicii*, nach dem Ausdruck des Novatian. [3]) Das Local dieser vorläufigen Vergeltung war die Unterwelt, welcher jede Seele ohne Unterschied bis zur Wiederkunft Christi verfallen war; [4]) doch wurde innerhalb der Unterwelt ein doppeltes Gelaſs unterschieden, der *infernus* für die Gottlosen, der *sinus Abrahae*, etwas höher gelegen, für die Frommen. [5]) Von dem Schooſse Abrahams pflegte man (doch schwankte hier der Sprach-

---

1) Euseb. H. E. VI, 37. vgl. Augustin. de haeres. 83.

2) Tertull. de anima 58: *Quid — fiet in tempore isto? Dormiemus? At enim animae nec in viventibus dormiunt; corporum enim est somnus.*

3) De trinit. 1.

4) Tertull. a. a. O. 55: *Constituimus, omnem animam apud inferos sequestrari in diem Domini.*

5) Justin. dial. c. Tryph. 5: (Φημὶ) τὰς μὲν τῶν εὐσεβῶν (ψυχὰς) ἐν κρείττονί ποι χώρῳ μένειν, τὰς δὲ ἀδίκους καὶ πονηρὰς ἐν χείρονι, τὸν τῆς κρίσεως ἐκδεχομένας χρόνον τότε. Ebenso setzt Tertullian de an. 7. voraus, dass *aliquid tormenti sive solatii anima praecerpit in carcere seu diversorio inferum, in igni vel in sinu Abrahae.* Vergl. dens. adv. Marcion. IV, 34: *Eam itaque regionem sinum dico Abrahae, etsi non coelestem, sublimiorem tamen inferis, interim refrigerium praebituram animabus justorum, donec consummatio rerum resurrectionem omnium plenitudine mercedis expungat.*

gebrauch) das Paradies als eine himmlische Localität zu unterscheiden, zu welcher vor der Auferstehung ausschliefslich die Märtyrer Zutritt haben sollten. [6]) Sofort bildete sich die Vorstellung aus, welche wir bei CLEMENS von Alexandrien angedeutet, [7]) in dem apokryphischen *Evangelium Nicodemi* ausgeführt finden, [8]) dafs Christus, als er nach seinem Tode in den Hades hinabstieg, die Seelen der A. T.lichen Frommen aus demselben befreit und in's Paradies versetzt habe. Durch die hiemit geöffnete Himmelspforte drangen immer mehrere Verstorbene nach: was man erst den Märtyrern gewährt hatte, konnte man bald den Mönchen und andern Heiligen nicht versagen, und so trat die Vorstellung von einem Zwischenaufenthalte der Seelen in der Unterwelt mehr und mehr in den Hintergrund. [9])

Im Mittelalter galt es bereits als feststehendes Dogma, dafs die Seelen (mit Ausnahme derer, die dem Fegfeuer anheimfielen; wovon später) sogleich nach dem Tode in diejenigen Vergeltungslocale, in welchen sie auch nach der Auferstehung zu bleiben hätten, also in den Himmel oder die Hölle, versetzt werden würden. [10]) Dabei sollte aber immer noch

---

[6]) S. die Stellen bei von CÖLLN zu MÜNSCHER I, S. 57 f.

[7]) Strom. VI, 6: *Γέγονεν ἄρα τις καθολικὴ κίνησις καὶ μετάθεσις (τῶν νεκρῶν) κατὰ τὴν οἰκονομίαν τῆ σωτῆρος* (bei seinem Hinabgang zum Hades).

[8]) Cap. 28 ff. in THILO's Codex apocr. I, p. 675 ff. Eine Uebersicht des hieher gehörigen Inhalts gibt BRETSCHNEIDER, Dogm. II, S. 381 f.

[9]) Schon ORIGENES, homil. 2 in I. Reg., später GREGOR von Nazianz Orat. X. u. A. lassen die *καλὴ καὶ ἀγαθὴ* nach dem Tode nicht in den Hades, sondern unmittelbar in's Paradies oder zu Gott kommen.

[10]) THOMAS, Summa III in Suppl. 69, 2: *Quia locus deputatur animabus secundum congruentiam praemii vel poenae, statim ut anima*

zwischen dem Zustande vor und nach der Auferstehung und dem jüngsten Gericht ein Unterschied stattfinden: zunächst der extensive, dass vorher nur die Seele, nachher aber mit ihr auch der Leib Höllenqual oder Himmelslust empfand. Dann aber auch intensiv, sofern mit einem vollkommenen Organe verbunden die Seele vollkommener sowohl empfinden wie wirken wird als ohne Organ, und ebenso umgekehrt in Bezug auf die Verdammten.[11] Stand nun aber dennoch, dass die abgeschiedenen Seelen alsbald nach dem Tode zur vollkommenen Anschauung Gottes gelangen werden, so fest, dass seine entgegengesetzte Meinung selbst einen Pabst in den Geruch der Ketzerei brachte,[12] und war durch *visio Dei essentialis* immer das Höchste der Seligkeit bezeichnet worden: so liefs sich fortan nicht einsehen, was die Auferstehung noch Höheres hinzubringen sollte:[13] brachte sie aber nichts Höheres, so musste sie als überflüssig erscheinen.

---

absolvitur corpore vel in infernum immergitur, vel ad coelos evolat etc., et ideo distinguitur tempus ante resurrectionem et post, quia ante resurrectionem sunt ibi sine corpore, post autem erunt cum corpore.

11) Thomas, a. a. O. 93, 1.

12) Johann XXII hatte in einer Predigt die Behauptung aufgestellt, *quod animae decedentium in gratia non videant Deum per essentiam nec sint perfecte beatae nisi post resumtionem corporis.* Hiegegen stellten die Pariser Theologen das Gutachten, *quod a tempore mortis Domini nostri J. Chr. — omnes animae ss. Patrum, quas idem salvator noster ad inferos descendens eduxit e limbo, caeterorumque fidelium animae, quae de corporibus exierant nihil habentes purgabile, vel quae jam in purgatorio sunt purgatae, ad visionem — immediatam divinae essentiae et benedictissimae trinitatis — erant assumtae ipsaque deitate beata perfecte fruuntur.* Gieseler, K. G. II, 3, S. 55.

13) Wesswegen die Pariser auch nur sagen: *Quamquam dicta visio quam nunc habent, resumtis corporibus minime evacuabitur alia succedente, sed ipsamet in eis, cum sit earum vita aeterna, perpetuo remanebit.*

Auch die lutherischen Dogmatiker verwarfen die Vorstellung, dass die Seelen vor der Auferstehung nur einen Vorschmack ihres künftigen Schicksals haben werden, und behaupteten den alsbaldigen Eintritt in die vollkommene Seligkeit oder Verdammnifs.[14] Allein mit vollem Rechte fragten die Socinianer, wozu dann die Auferstehung noch dienen solle?[15] oder wozu das Gericht am Ende der Dinge, wenn jeder schon bei'm Abscheiden gerichtet worden ist? Die Ausdehnung der Seligkeit auf den Leib ist zwecklos, wenn sie dem Subjecte nicht zugleich einen höheren Grad des Wohlbefindens verschafft, was doch ausdrücklich geläugnet wurde.[16] Die Unterscheidung aber zwischen dem geheimen persönlichen Gerichte nach dem Tode jedes Einzelnen, und dem allgemeinen und öffentlichen bei der Wiederkunft Christi[17] liefs sich ohne die sinn-

---

[14]) Quenstedt, IV, p. 540: *Non statuimus, animas piorum post mortem in refrigerio quidem ac quiete esse, jamque coelestis istius beatitudinis praegustum tantum aliquem habere, ipsam vero illam completam et consummatam ejus possessionem in extremo die illas demum adepturas esse*, und ebenso ihrerseits die Gottlosen; *sed asserimus, plenariam consummatamque beatitudinem, quae in clara et intuitiva Dei visione consistit, piis, plenariam item — damnationem impiis obtingere, idque statim atque saeculo exierunt, etiam ante universalem corporum resurrectionem.* Behutsamer äussert sich über diesen Punkt Calvin. instit. III, 25, 6.

[15]) Schmalz, Exam. C errorum ad err. 81 (b. Quenst. a. a. O. p. 568): *Deum videre summa et absolutissima est beatitas, qua nulla datur sublimior. Hac si ante diem [novissimum] fruerentur animae sanctorum, quid tantopere optanda esset resurrectio, ut eam optat Paulus et omnes optare tenentur?*

[16]) Quenstedt I, p. 551: *Non augebitur — beatitudo animae intensive et in se, sed extensive et extrinsece, sc. per gloriam corporis, quando in communionem laetitiae et gloriae coelestis consortium corpus redivivum assumetur.*

[17]) Ders. IV, p. 574: *Confundunt judicium personale* (*in morte*

Gehalten Vorstellungen von dem letzteren nicht durchführen, und denen vom Zustande der abgeschiedenen Seelen widersprach sie geradezu. Denn wenn doch diese je in den zwei Behältnissen des Himmels und der Hölle beisammen waren, und überdiess sowohl die Verdammten von den Seligen, wie diese von jenen, Wahrnehmung hatten, so sahen sie ja an einander das Gericht vollstreckt; dieses war somit seinem Erfolge nach kein geheimes; vom Erfolg aus aber musste auch in die Gründe desselben einzudringen möglich sein: so dass für das allgemeine und öffentliche Gericht nur noch die laute mündliche Verkündigung des Urtheilsspruches übrig blieb; eine Vorstellung, die freilich unsern alten Dogmatikern nicht zu sinnlich war. — Sollte das künftige Gericht und die Auferstehung nicht auf diese Weise überflüssig werden, so musste man dem Zwischenzustande die Wendung geben, dass während desselben jede einzelne Seele für sich in sich gekehrt und blos mit sich selbst beschäftigt, von jedem äusseren Verkehr gesondert sei. [18] Scheint hiemit auch die Gemeinschaft mit Christo den abgeschiedenen Seelen entzogen zu sein, so müssten sie nach christlicher Voraussetzung [19] alle im äussersten Elende sich befinden; soll aber die Einwirkung Christi auf die Seele

---

cujusvis hominis) et universale, in extremo die instituendum. Illud occultum, hoc manifestum est.

[18]) Dazu neigte sich z. B. Episcopius hin, Disputatt. l. III, disp. XXIII, 7 (Opp. II, 2, p. 455): *Superstitem manere cum dicimus, non audemus confidenter asserere, quod extra se quippiam agat, sentiat aut percipiat spiritus corpore exutus: etiamsi non improbabilem eorum sententiam esse credamus, qui statuunt, eum in se ipsum conversum speculari et intelligere posse ea quae antea accepit, ac proinde neutiquam dormire; ad ea vero quae extra sunt indigere organo atque instrumento corporis.*

[19]) S. oben, S. 537. Anmerk. 27.

nicht wie die andrer Menschenseelen durch den Mangel des leiblichen Medium gehindert sein,[20] so könnte ihm dieser Vorzug vermöge nur seiner göttlichen Natur zukommen, während doch in derselben Theorie die unvermittelte Gemeinschaft mit der reinen Gottheit zu den Qualen der Verdammten gerechnet wird.

Zugleich fragt sich aber weiter, ob der Seele durch die Trennung vom Leibe in der That nur die Fähigkeit, von aussen Eindrücke zu bekommen und Wirkungen nach aussen auszuüben, und nicht noch viel mehr verloren gehe? denn durch beides ist, so viel wir wissen, unser geistiges Leben überhaupt in ähnlicher Weise wie das leibliche durch Ein- und Ausathmen bedingt.[21] In Betracht dessen stellte sich Faustus Socinus auf den Standpunkt der alten Thnetopsychiten zurück, und meinte, natürlicherweise höre mit dem Tode Seele wie Leib zu leben und zu existiren auf, und nur die göttliche Gnade und Allmacht sei es, welche beide am jüngsten Tage durch Christum auf's Neue in das Leben zurückrufen werde.[22] War

---

20) J. Müller, theol. Studien und Kritiken, 1835, S. 787.

21) Wenn daher die Socinianer erklären (Smalc. contra Franz. Disp. VII, b. Quenst. IV, p. 568): *Quemadmodum corpus sine spiritu cadaver est, sic vicissim spiritum sine corpore nullas actiones exercere posse credimus;* ferner (Wolzogen zu Luc. 16, 23): *Animae extra corpus neque cruciatu neque gaudio affici queunt, quia sensu omni carent* —: so wollen sie mit Empfindung und Thätigkeit der körperlosen Seele auch die Existenz abgesprochen haben. S. die folg. Anm.

22) F. Socin. epist. V. ad Volkel. Bibl. Fr. Pol. I, 1, p. 454: *Mihi videtur statui posse, post hanc vitam animam hominis non ita per se subsistere, ut praemia ulla poenasve sentiat, vel etiam ista sentiendi sit capax.* Denn *in ipso primo homine totius immortalitatis rationem uni gratiae Dei tribuo, nec in ipsa creatione quidquam immortalis vitae in homine agnosco.* Ders. ad defens. Franc. Puccii resp. I, 2, p. 341 f. führt zu Matth. 22, 32 die Stelle Joh. 11, 25 f.

freilich diese Annahme einer wunderbaren Wiederherstellung des nach seinen beiden Bestandtheilen völlig untergegangenen Individuums eine ächt Socinianische Crudität, so haben neuere Philosophen und Theologen auf die gleiche Voraussetzung, dass ohne leiblichen Organismus die Seele nicht bestehen könne, die Theorie von einem feineren Körper gebaut, den sie gleich im Tode mit sich nehmen werde: womit aber theils die Schrift- und Kirchenlehre verlassen, theils ein Punkt berührt ist, auf welchem der Beweis für die Nothwendigkeit einer Wiederbeleibung der Seele in Gefahr steht, in einen Beweis gegen die Möglichkeit der Fortdauer nach dem Tode überhaupt umzuschlagen.

§. 103.

Die Auferstehung der Todten. Kirchenlehre und Kritik.

Die Geschichte der Lehre von der Auferstehung verläuft sich in dem Kreise, dass die jüdische Fleischlichkeit und der alexandrinische Spiritualismus sich gegenseitig widerlegen und zu Nichte machen.

Nach der übereinstimmenden Lehre der orthodoxen Kirchenväter, der Scholastiker und der protestantischen Theologen wird in der Auferstehung derselbe Leib mit denselben Bestandtheilen, die er im irdischen Leben hatte, mit Haut und Haaren, Eingeweiden und

---

an, und nun heisst es weiter: *Ex his autem — Christi verbis — perspicuum est eum qui ita mortuus fuerit, ut ad aeternam vitam aliquando sit restituendus, propter futuram istam restitutionem adeo vivere dici posse, ut nunquam mortuum fuisse affirmare liceat. — Vivunt ergo, praesertim Deo, Abrahamus etc., siquidem resurrecturi essent: sin minus, plane sunt mortui. — Ex his — satis constare credimus, — quam immerito — ad ipsorum substantiae permansionem probandam — verba Christi detorquere tentaveris.*

Geschlechtstheilen, Knochen und Zähnen (wie könnte sonst Zähnklappen in der Hölle stattfinden? fragte Hieronymus) wiederhergestellt.[1] Nun ging aber gleich bei den Haaren die Verlegenheit an. Christus hatte gesagt, kein Haar von unserem Haupte solle verloren gehen (Luc. 21, 18). Aber was würde das, rief Augustin, der diese Stelle mit der Auferstehung in Verbindung brachte, für einen hässlichen Körper geben, dem die ganze Länge der ihm nach und nach abgeschnittenen Kopf- und Barthaare, und wohl gar auch der Nägel, in der Auferstehung wieder anwachsen sollte![2] Es war ein Glück, dass der Herr anderswo auch gesagt hatte, unsere Haare seien alle gezählt (Matth. 10, 30); worin man einen tröstlichen Wink erkannte, dass es mit jener Wiederherstellung nur auf die Zahl, nicht auf die Länge der Haare abgesehen sei.[3] Wie aber, wenn einer in diesem Leben gerade der Zahl nach zu wenig Haare besessen hatte? Körperliche Defecte jeder Art, meinte Augustin, werden an den Frommen in der Auferstehung getilgt, das

---

1) Justin. fragm. de resurr. 3: Ὁλόκληρον ἀναστήσεται τὸ σῶμα, καὶ τὰ μόρια αὐτοῦ πάντα ἕξει. Tertull. de resurr. c. 63: *Resurgit — caro et quidem omnis, et quidem ipsa, et quidem integra.* Hieron. bei Hagenbach, Dogmengesch. I, S. 434 f.; Thomas III in Suppl. q. 79 ff.; Quenstedt IV, p. 582: *Subjectum quo (resurrectionis) est idem numero ac substantia corpus, quod in hac vita gessimus.* — *Et post pellem meam,* sage Hiob 19, 26 f. (*scil. putrefactam, iterum*) *circumdabuntur* (*pelle eadem*) *haec, sc. membra, caro, ossa, nervi etc.*

2) Augustin. Enchirid. 89: *Alioquin, si capillis redit, quod tam crebra tonsura detraxerit, si unguibus, quod totiens demsit exsectio: immoderata et indecens cogitantibus et ideo resurrectionem carnis non credentibus occurrit deformitas.*

3) Augustin. de civ. Dei XXII, 19: *Quod ait Dominus: Capillus capitis vestri non peribit, non de longitudine, sed de numero capillorum dictum multo aptius potest intelligi. Unde et alibi dicit: Capilli capitis vestri numerati sunt omnes.*

Uebermaſs von Fette und Magerkeit ausgeglichen; so jedoch, dass die Grundzüge der vorigen Gestalt, wie sie zur Kenntlichkeit der Personen erforderlich sind, nicht verwischt werden. [4]) Eine Unvollkommenheit jedoch, wenn auch nicht eine Missgestalt, ist in Vergleichung mit der ausgebildeten menschlichen Form die unentwickelte Figur des Kindes und die welke des Greises. [5]) Hier kam das apostolische Wort Eph. 4, 13 zu Hülfe, dass wir einst herankommen sollen zu dem Maſse des vollkommenen Alters Christi: woraus Einige schlossen, dass in der Auferstehung alle Menschen das Maſs, d. h. die Statur Christi haben würden; die meisten Kirchenväter und Scholastiker aber, dass alle in der Grösse und Beschaffenheit auferstehen würden, welche ihr Leib im dreiunddreissigsten Lebensjahre, dem vollkommenen Alter Christi und des Menschen überhaupt, entweder gehabt habe, oder gehabt haben würde. [6]) Sofern jedoch Offenb. 9, 18. 20. 11 f.

---

[4]) A. a. O.: *Nulla erit deformitas quam facit incongruentia partium: ubi et quae prava sunt corrigentur, et quod plus est quam decet, materiae servata integritate* (d. h. durch ausgleichende Vertheilung) *detrahetur.* Enchirid. 90: *Nec illud est consequens, ut ideo diversa sit statura reviviscentium singulorum, quia fuerat diversa viventium, aut macri cum eadem macie, aut pingues cum eadem pinguedine reviviscant. Sed — hoc est in consilio creatoris, ut in effigie sua cujusque proprietas et discernibilis similitudo servetur, in caeteris autem corporis bonis aequalia cuncta reddantur.*

[5]) Thomas a. a. O. 81, 1.

[6]) Augustin. de civ. Dei XXII, 14. 15.: *Restat ergo, ut suam recipiat quisque mensuram, quam vel habuit in juventute, etiamsi senex est mortuus, vel fuerat habiturus, si ante est defunctus.* Vgl. Petr. Lombard. IV, 44, A; Thomas III in Suppl. 81, 2. Auch um das künftige Schicksal der *abortus* und *monstra* waren die alten Dogmatiker sehr bekümmert, s. Augustin. de civ. Dei XXII, 13. Alle kamen so ziemlich in dem Ergebniss überein, welches Limborch VI, 11, 34 so ausdrückt: *Breviter dicimus: si anima humana*

vor dem Throne des Weltrichters Grosse und Kleine erscheinen, so zogen protestantische Theologen die schon von Augustin frei gelassene Ansicht, es werde jeder in der Statur auferstehen, in der er gestorben war, als die schriftgemäſsere vor, mit der Bemerkung, dass ihr kleines, aber jedenfalls glänzendes Körperchen die auferstandenen Kinder nicht unvollkommener, im Gegentheil nur desto liebenswürdiger machen werde. [7])

Doch die kirchliche Lehre stellte sich den Auferstehungsleib nicht blos seinem äussern Umriss nach menschengestaltig, im Innern aber mit der Unterschiedslosigkeit einer Statue vor, sondern sie schrieb ihm auch die innere Organisation des alten irdischen Leibes zu. Da thaten sich aber z. B. in Betreff der Gedärme widrige Consequenzen auf, welche schon Origenes hervorhob, [8]) der heilige Thomas jedoch durch den Aufschluss beseitigte, dass jene Gefässe nach der Auferstehung statt ihres jetzigen Inhaltes mit wohlriechenden Essenzen erfüllt sein werden. [9]) Den Adern

---

fuere animata, vere fuerunt homines, nec a resurrectione arceri possunt (in welcher sie dann *ad humanae naturae figuram revocabuntur*. Augustin. Enchirid. 87.); *si vero nulla in illis fuit anima humana, nec per resurrectionem, cujus soli homines sunt participes, in vitam redibunt.*

[7]) Quenstedt IV, p. 604 f. nach Gerhard, Brochmand u. A.

[8]) Orig. de orat. 31: *Ὁ δὲ μὴ βουλόμενος τοῦτο παραδέξασθαι* (seine spiritualistische Auferstehungstheorie; wovon später), *καὶ τὰς χρείας ἑκάστου τῶν μελῶν, ἵνα μὴ μάτην ᾖ τι δεδημιουργημένον αὐτοῖς ὑπὸ τοῦ θεοῦ, ἐὰν μὴ ἀναιδεύηται πρὸς τὸν λόγον, παραδέξεται, ἑκατέρωθεν πταίων· εἴτε φήσει μέλη σώματος μάτην καὶ μὴ ἐπὶ τῷ ἰδίῳ ἔργῳ γεγονέναι αὐτοῖς ὑπὸ τοῦ θεοῦ, εἴτε ἐρεῖ τὰ ἔγκατα καὶ τὸ ἀπευθυσμένον ἔντερον τὰς ἰδίας χρείας ἐπιτελεῖν καὶ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις. σφόδρα δὲ μωρῶς ἀναστραφήσεται, ἐὰν τρόπον ἀνδριάντων τις νομίζῃ τὴν μὲν ἐπιφάνειαν μόνην εἶναι ἀνθρωποειδῆ, οὐκέτι δὲ καὶ τὰ ἐν βάθει.*

[9]) Thomas a. a. O. 80, 1: *Intestina resurgent in corpore sicut et alia membra: et plena erunt non quidem turpibus superfluitatibus, sed nobilibus humoribus.*

zwar liess man ihr Blut um so eher, als laut der Abendmahlslehre auch der verklärte Leib Christi noch Blut enthielt; dagegen wurde den Geschlechtstheilen, die ja bei den Auferstandenen nicht mehr in Wirksamkeit treten sollten, der Same entzogen. Allein wozu werden sie dann wiederhergestellt, wenn sie zu nichts mehr dienen? hatte schon ORIGENES gefragt; ebenso, wozu Zähne, die nichts mehr zu beissen, ein Magen, der nichts mehr zu verdauen hat? [10]) eine Frage, auf welche die rechtgläubigen Lehrer die genügende Antwort schuldig geblieben sind. [11])

Sah man von dem Auferstehungsleib auf den alten zurück, so konnte man sich zwar über alle Anstösse, welche der Gedanke der Wiederherstellung eines verwesten Körpers in sich schliesst, auf kirchlichem Standpunkte durch die einfache Berufung auf die göttliche Allmacht hinwegsetzen; und war diess einmal gelungen, so lag auch in den besondern Umständen, unter denen etwa seine Auflösung vor sich gegangen war, keine weitere Schwierigkeit mehr. Dennoch erschien es von jeher der Einbildungskraft besonders hart, sich vorzustellen, wie Einer, der, um mit LUTHER zu reden, ein Bein in Ungarn gelassen, ein Anderer, den die wilden Thiere zerrissen und verschleppt, oder die Fische im Meere gefressen hatten, bei der Auferstehung wieder zu ihren Gliedmafsen kommen sollten. [12]) Hiegegen, wie gesagt, war durch

---

[10]) Nach HIERON. ep. 38. ad Pammach.: *Quo enim membra genitalia, si nuptiae non erunt? quo dentes, si cibi non molendi sunt? quo venter —, si juxta apostolum et hic et* [*cibi*] *destruentur?*

[11]) Man sehe die, welche THOMAS a. a. O. gibt. Gegen die jetzt gewöhnliche Bezeichnung solcher Fragen aber als unnützer (z. B. BRETSCHNEIDER, Dogm. II, S. 408) ist auf das oben, S. 90 Not. 12 Bemerkte zu verweisen.

[12]) LUTHER's Werke, VIII, S. 989.

die Berufung auf die göttliche Allmacht leicht auszukommen:[13] eine scheinbarere Schwierigkeit lag in dem Einen Falle, den schon die Kirchenväter hervorgesucht haben, wenn etwa bei einer Hungersnoth ein Mensch von der Leiche des andern gegessen hat, ob dann das fragliche Stück Fleisch als Theil dessen, dem es ursprünglich zugehört, oder dessen, der es später durch Verdauung sich assimilirt hatte, auferstehen werde? Im letzteren Falle fehlte dem Ersten ein bestimmt umgränztes Stück seines Körpers; wenn Ersteres, so gingen dem Andern in seinem Leibe alle diejenigen Bestandtheile ab, welche sich in Folge der Aneignung jener Speise in demselben angesetzt hatten. Augustin spricht die streitige Fleischportion ihrem ursprünglichen Besitzer zu, und lässt dem zweiten die ausgedünsteten Körpertheile, die er durch jene Nahrung ersetzt hatte, von Gott aus der Luft zurückgestellt werden;[14] besser hatte Origenes, hierin auch von neueren Apologeten benützt, darauf aufmerksam gemacht, wie es sich bei der Auferstehung nicht um die in beständigem Wechsel des Zu- und Abfliessens begriffene Stoffmasse (τὸ ὑλικὸν ὑποκείμενον) des menschlichen Leibes, sondern um dessen im Flusse der

---

13) Sie findet sich schon bei Athenag. de resurr. mort. 8. und Tatian. c. Graec. orat. 6.

14) De civitate Dei XXII, 20: *Reddetur ergo caro illa homini, in quo esse caro humana primitus coepit. Ab illo quippe altera tanquam mutuo sumta deputanda est; quae sicut aes alienum ei redhibenda est, unde sumta est. Sua vero illi, quem fames exinanierat* (und der desswegen vom Fleische des Andern gegessen), *ab eo qui potest etiam exhalata revocare reddetur. Quamvis, etsi omnibus perisset modis, nec ulla ejus materies in ullis naturae latebris remansisset, unde vellet eam repararet omnipotens.* Vgl. Athenag. a. a. O. 4 ff.

Partikeln sich erhaltende organische Identität (τὸ εἶδος) handle.[15])

Sämmtliche Widersprüche, welche die kirchliche Auferstehungslehre in sich zersetzen, fassen sich in der Bestimmung zusammen, dass der Leib, ohne sein Wesen zu ändern, doch durchaus neue Eigenschaften bekommen werde.[16]) Der Substanz nach Leib, ist er seinen Accidentien nach geistig, d. h. unsichtbar und untastbar, doch nicht so, dass es ihm unmöglich wäre, sich sehen und tasten zu lassen, sondern er muss es nur nicht, wenn sein Besitzer nicht will; ferner unräumlich, d. h. nicht allgegenwärtig, sondern nur nicht mehr von den Schranken des Raums beengt — und was dergleichen Bestimmungen mehr sind, die immer auf das Eine hinauslaufen, dass es ein Leib sei und doch keiner. Wie aber auf Seiten der Seligen mit der substanziellen Leiblichkeit die accidentelle Geistigkeit, so streitet auf Seiten der Verdammten mit letzterer, d. h. wenigstens mit der behaupteten Unsterblichkeit auch ihrer Leiber, deren (Hässlichkeit[17]) und) unaufhörliches Leiden.[18])

Von einer so materialistischen Lehre wandte sich gleich von Anfang der gnostisch-alexandrinische Spi-

---

[15]) ORIG. Select. in Ps. Opp. II, p. 535. Vgl. THOMAS a. a. O. 80, 4 u. 5, wo er u. A. die Frage aufwirft, ob auch das vom Menschen genossene Ochsenfleisch auferstehen werde. Ferner I. H. FICHTE, die Idee der Persönlichkeit und der indiv. Fortdauer, S. 151.

[16]) QUENSTEDT, IV, 583: *Resurget idem corpus quoad substantiam, sed erit vestitum novis et spiritualibus qualitatibus ac dotibus. — Erit corpus quod resurget spirituale, non quoad substantiam, sed quoad qualitates et dotes.* Vgl. THOMAS 82, 1 ff.

[17]) AUGUSTIN. Enchir. 92: *Utrum sane ipsi cum vitiis et deformitatibus suorum corporum resurgant, — in requirendo laborare quid opus est?*

[18]) S. THOMAS a. a. O. 86, 2 f.

ritualismus ab. Schon das N. T. warnt vor zwei ephesinischen Irrlehrern, Hymenäus und Philetus, welche die künftige Auferstehung in der Art läugneten, dass sie behaupteten, τὴν ἀνάστασιν ἤδη γεγονέναι (2 Tim. 2, 17 f.), [19] und ganz dasselbe wissen die ältesten Kirchenväter von den Gnostikern, namentlich den Marcioniten, zu berichten. Nur der Seele sprachen diese, wofern sie durch Christum zur Erkenntniss der Wahrheit gelange, ewiges Leben zu, woran der von der bösen Materie genommene Leib keinen Theil nehmen könne. [20] Und indem sie das Aufgehen der γνῶσις in der Seele als Auferstehung bezeichneten, konnten sie ganz wie die genannten Häretiker der Pastoralbriefe von einer bereits geschehenen Auferstehung sprechen. [21]

Zwischen dieser gnostischen Theorie, welche dem Leibe die Auferstehung ganz absprach, und der Vorstellungsweise der meisten Kirchenväter, nach welcher der vorige Leib mit Haut und Haaren wiederhergestellt werden sollte, gab sich nun Origenes zunächst die Stellung, die richtige Mitte halten zu wollen. [22]

---

[19]) Vgl. über diese Irrlehrer Baur, die sog. Pastoralbriefe des Ap. Paulus, S. 38 f.

[20]) Tertull. de resurr. carnis 2: *Dimidiam agnoscunt resurrectionem, solius sc. animae, aspernati carnem, sicut et ipsum Deum carnis.* Ebenso die Manichäer nach Augustin. de haeres. 46, vgl. Baur, das manich. Religionssystem, S. 424.

[21]) Tertullian a. a. O. 19: Sie nehmen den Tod geistig von der *ignorantia Dei; itaque et resurrectionem eam vindicandam, qua quis addita veritate redanimatus et revivificatus Deo, ignorantiae morte discussa, velut de sepulcro veteris hominis eruperit.* Aehnlich in der mittleren Zeit Amalrich v. Bena und David v. Dinanto (Gieseler, K.G. II, 2, S. 375): *Sp. s. in eis incarnatus, ut dixerunt, eis omnia revelabat: et haec revelatio nihil aliud erat, quam mortuorum resurrectio. Inde semetipsos jam resuscitatos asserebant.*

[22]) Nach Hieron. ep. ad Pammach. erklärte er, *sibi autem utramque displicere sententiam: fugere se et nostrorum* (der Ortho-

Anschliessend an die paulinische Aeusserung 1 Kor. 15, 36 ff. macht er darauf aufmerksam, dass nicht derselbe Leib, welcher gestorben und verwest sei, wiederhergestellt werden solle; dieser enthalte vielmehr nur den Keim, aus welchem der Auferstehungsleib, als ein von jenem verschiedener, dereinst sich entwickeln werde.[23] Dem Auferstehungsleibe schrieb Origenes, da er sich Gliedmafsen und Organe ohne entsprechende Functionen nicht denken konnte, nicht die menschliche, sondern die Kugelgestalt, als die vollkommenste nach Platon, zu;[24] wogegen Justinian die aufrechte Statur der Auferstandenen mittelst eines Anathema in Schutz nahm.[25] In einem solchen ätherischen Leibe konnte die kirchliche Vorstellung leicht gar keinen Leib mehr sehen: daher die Vorwürfe gegen Origenes, dass er die Auferstehung des Leibes gänzlich aufhebe. Dennoch ist etwas mehr an dieser Anklage; denn an allen Enden blickt, wenn auch noch so behutsam nur mit der Geltung eines Problems vorgetragen, als die eigentliche Ansicht des Origenes —

---

doxen) *carnes, et haereticorum phantasmata, quia utraque pars in contrarium nimia sit· aliis idem volentibus se esse quod fuerunt, aliis resurrectionem corporum omnino denegantibus.*

[23]) Orig. c. Cels. V, 25: *Ἡμεῖς μὲν ἔ φαμεν τὸ διαφθαρὲν σῶμα ἐπανέρχεσθαι εἰς τὴν ἐξ ἀρχῆς φύσιν, ὡς ἐδὲ τὸν διαφθαρέντα κόκκον τῆ σίτε ἐπανέρχεσθαι εἰς τὸν κόκκον τῆ σίτε. λέγομεν γὰρ, ὥσπερ ἐπὶ τῆ κόκκε τῆ σίτε ἐγείρεται ςάχυς, ὅτω λόγος τις ἔγκειται τῷ σώματι, ἀφ' ἔ μὴ φθειρομένε ἐγείρεται τὸ σῶμα ἐν ἀφθαρσίᾳ.*

[24]) Orig. de orat. 31, zu Phil. 2, 10: *Ἐσχηματίσθαι γὰρ τῶν ἐπερανίων τὰ σώματα ὡς καὶ γόνατα σωματικὰ ἔχειν αὐτὰ, ὑπολαμβάνειν ἐ πάνυ τι χρή· σφαιροειδῶν παρὰ τοῖς ἀκριβῶς περὶ τέτων διειληφόσιν ἀποδεδειγμένων αὐτῶν τῶν σωμάτων.* Zunächst zwar von den Engeln gesagt; doch dringt ja Origenes nachdrücklicher als sonst Jemand nach Matth. 22, 30. auf die Engelgleichheit der Auferstandenen.

[25]) S. Huetii Origeniana, in der Ausg. der Werke des Orig. von de la Rue Tom. IV, p. 213.

die auch mit seiner Schöpfungslehre allein übereinstimmte, ihn aber freilich der christlichen Eschatologie gegenüber in beständige Verlegenheit setzte — die hervor, dass in einem Stufengange von Verfeinerungen ihrer körperlichen Hülle die Seele endlich zu reiner Geistigkeit gelangen werde, da sie mit der Materie ja nur in Folge eines Abfalls bekleidet worden war. [26]) Mit mehr Bestimmtheit findet sich diese Theorie bei SCOTUS ERIGENA ausgesprochen, [27])

---

[26]) HIERON. ad Avit. meldet als Lehre des ORIGENES, *corporales substantias penitus dilapsuras; aut certe in fine omnium hoc esse futura corpora quod nunc est aether et coelum et si quod aliud corpus sincerius et purius intelligi potest. Quod cum ita sit,* setzt HIERONYMUS hinzu, *quid de resurrectione sentiat perspicuum est.* Damit ist zusammenzuhalten de princip. IV, 35 (nach HIERON.): *Si quis autem potuerit ostendere, incorporalem rationabilemque naturam quum exspoliaverit se corpore vivere per semetipsam posse* (dass ein Wesen ausser Gott körperlos existiren könne — vgl. II, 2), *et in pejori conditione esse quando corporibus vestitur, in meliori quando illa deponit: nulli dubium est, corpora non principaliter subsistere, sed per intervalla et ob varios motus rationabilium creaturarum nunc fieri, ut hi qui his indigent vestiantur, et rursum, quum illa depravatione lapsuum se ad meliora correxerint, dissolvi in nihilum, et hae semper successione variari.* II, 11, 7 (HIER.): *Cumque in tantum profecerimus, ut nequaquam carnes et corpora, forsitan ne animae quidem, fuerimus, sed mens et sensus ad perfectum veniens nulloque perturbationum nubilo caligans intuebitur rationabiles intelligibilesque substantias de facie ad faciem* —. Vgl. zu diesen Stellen SCHNITZER, ORIGENES Grundlehren der Glaubenswiss. und HUET. Origenian. l. II, q. 9 ff.

[27]) De divis. naturae V, 37 und sonst lehrt er *non mutationem terreni corporis in coeleste corpus, sed omnino transitum in ipsum spiritum, non illum qui aether, sed in illum qui intellectus vocitatur.* I, 10: *Ut ait magnus Gregorius theologus* (als Origenist), *corpora sanctorum in rationem, ratio in intellectum, intellectus in Deum mutabitur.*

der den Auferstandenen mit dem Körper auch die Gestalt entzog. [28])

Diesen Spiritualismus hat nicht nur die neuere Philosophie nach ihrer idealistischen Richtung sich angeeignet, sondern er ist auch zum herrschenden Vorurtheile der Zeit geworden. Kant fand die Vorstellung von der Materialität aller Weltwesen, welche der Auferstehungslehre zum Grunde liege, der Vernunft in ihrem Glauben an die Fortdauer nach dem Tode sehr lästig. Solle die Fortdauer des Selbstbewusstseins und der Persönlichkeit durch die Identität des körperlichen Organs bedingt sein, so werde unsre Existenz nach dem Tode dem Zufall ausgesetzt, sofern wir dann zu Grunde gehen, wenn es nicht gelinge, einen gewissen Klumpen Materie in gewisser Form zusammenzuhalten. Dagegen sei die Voraussetzung des Spiritualismus vernünftiger Weltwesen, wobei der Körper todt in der Erde bleiben, und doch dieselbe Person lebend dasein könne, der Vernunft weit angemessener; unter dieser Voraussetzung aber könne der Mensch kein Interesse mehr haben, einen Körper, den er selbst im Leben nie recht lieb gewonnen (welcher Dualismus in Kant!), in alle Ewigkeit mitzuschleppen. [29]) Auch in der neueren Theologie machte sich diese Denkart in der Mattheit geltend, mit welcher der Supranaturalismus das Auferstehungsdogma vertheidigte, und dem Nichtwissen, auf welches er sich in Betreff der näheren Bestimmungen desselben zurückzog: [30]) während der Rationalismus es förmlich

---

[28]) Ebendas. V, 38: *Immortalia et spiritualia corpora nullis corporalium formarum lineamentis vel qualitatibus vel quantitatibus circumscribentur, propter ineffabilem eorum spiritibus incircumscriptis adunationem indiscretamque simplicitatem.*

[29]) Kant, die Religion innerhalb der Gränzen der blossen Vernunft, S. 192.

[30]) Z. B. Reinhard, Dogm., §. 188.

fallen liess, und die Fortdauer nach dem Tode ausdrücklich auf die Seele beschränkte. [31])

Mit denjenigen Beweisgründen nun freilich, welche die Kirchenlehrer noch ausser dem *αὐτὸς ἔφα* für die Nothwendigkeit einer künftigen Auferstehung beizubringen pflegten, hat diese moderne Theorie leichte Arbeit. Worauf sie nämlich alle hinausliefen, dass der Leib als Gehülfe und theilweise selbst (vermöge seiner Triebe) Urheber gewisser Handlungen, auch an der jenseitigen Vergeltung von diesen mit der Seele theilzunehmen habe, [32]) das beruhte offenbar auf mangelhaften Vorstellungen von der menschlichen Persönlichkeit. Schwieriger hingegen stellt sich die Sache, wenn

---

[31]) Henke, Lineam. §. 76: *Vitam hanc post fata solum ad animam pertinere, corporis materia terrea et sors dum in elementa sua dissolvitur patefacit.* Wegscheider, Instit. §. 195: *Tantum abest, ut resurrectio corporum cum sanae rationis praeceptis bene conciliari possit, ut plurimis gravissimisque impediatur difficultatibus.* Dabei aber der rationalistische Winkelzug, dass entweder Anbequemung von Seiten Jesu, oder Missverständniss von Seiten der Jünger vorausgesetzt wird.

[32]) Athenag. de resurr. mort. 18: *Λέγω δὴ συναμφότερον τὸν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος ἄνθρωπον — γίνεσθαι πάντων τῶν πεπραγμένων ὑπόδικον τήν τε ἐπὶ τούτοις δέχεσθαι τιμὴν ἢ τιμωρίαν. εἰ δὲ κατὰ τὴν συναμφοτέρου φέρει τὴν ἐπὶ τοῖς εἰργασμένοις δίκην ἡ δικαία κρίσις, καὶ μήτε τὴν ψυχὴν μόνην δεῖ κομίσασθαι τὰ ἐπίχειρα τῶν μετὰ τοῦ σώματος εἰργασμένων· ἀπροςπαθὴς γὰρ αὕτη καθ' ἑαυτὴν τῶν περὶ τὰς σωματικὰς ἡδονὰς ἢ τροφὰς καὶ θεραπείας γινομένων πλημμελημάτων· μήτε τὸ σῶμα μόνον· ἄκριτον γὰρ τοῦτο καθ' ἑαυτὸ νόμου καὶ δίκης· ὁ δὲ ἐκ τούτων ἄνθρωπος τὴν ἐφ' ἑκάστῳ τῶν εἰργασμένων αὐτῷ δέχεται κρίσιν· — εὔδηλον παντὶ τὸ λειπόμενον, ὅτι δεῖ κατὰ τὸν ἀπόστολον τὸ φθαρτὸν τοῦτο — ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν, ἵνα ζωοποιηθέντων ἐξ ἀναστάσεως τῶν νεκρωθέντων, καὶ πάλιν ἑνωθέντων τῶν κεχωρισμένων — ἕκαστος κομίσηται δικαίως ἃ διὰ τοῦ σώματος ἔπραξεν, εἴτε ἀγαθὰ εἴτε κακά.* Vgl. Calvin. III, 25, 8: *Quid — juvaret, applicare pedes, manus, oculos et linguam in obsequium Dei, nisi fructus et mercedis essent participes?*

nicht nur zum Behufe der Vergeltung, sondern schon zur blofsen Fortdauer der Persönlichkeit selbst, der Leib für unentbehrlich erachtet wird. Diess aber ist, um vom Materialismus ganz abzusehen, eine der Grundlehren der modernen Speculation, [33] und zwar nicht blos der ungläubigen, sondern auch der gläubigen, oder richtiger des speculirenden Glaubens. Wir sind uns — mit Schleiermacher zu reden — so allgemein des Zusammenhangs aller, auch unserer innerlichsten und tiefsten Geistesthätigkeiten mit den leiblichen bewusst, dass wir die Vorstellung eines endlichen geistigen Einzellebens ohne die eines organischen Leibes nicht wirklich vollziehen können: ja wir denken den Geist als Seele nur wenn in einem Leibe; so dass von einer Unsterblichkeit der Seele im eigentlichen Sinne gar nicht die Rede sein kann ohne leibliches Leben. [34] Und wie das unmittelbare Selbstbewusstsein, so verlangt nach Weisse auch die tiefere philosophische Erkenntniss für jedes geistige Dasein eine leibliche Grundlage. Der Geist ist ihr seinem Begriffe nach zwar nicht selbst ein Körperliches, doch aber sowohl im Allgemeinen durch den Begriff des Körpers, als auch in seiner besondern Existenz durch das Dasein eines bestimmten Körpers vermittelt. [35]

---

33) Schon Leibnitz erklärt, Théodicée II, 124: *Dans ma philosophie il n' y a point de créature raisonnable sans quelque corps organique — il n' y a point d' esprit créé qui soit entièrement détaché de la matière.*

34) Schleiermacher, der christl. Glaube, II, S. 531.

35) Weisse, die philosophische Geheimlehre von der Unsterblichkeit des menschlichen Individuums, S. 55. Auch nach Göschel, Aphorismen über Nichtwissen u. s. f. S. 45, und von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele im Lichte der speculativen Philos. S. 157, kann ohne Leib die Seele nicht bestehen, und Jul. Müller, theol. Stud. u. Krit. 1835, S. 770, erklärt die

Sollte nun wirklich durch diese Theorie die biblische und kirchliche Lehre von einer erst bei'm Weltende zu erwartenden Auferstehung gestützt werden, so würde sie zu der oben dargelegten socinianischen Vorstellung zurückführen. Allein abgesehen davon, dass durch solches Abbrechen und Wiederanknüpfen des geistigen Lebensfadens die Identität des Selbstbewusstseins gefährdet wird: so läuft es, wie das gleiche Verhältniss auf leiblicher Seite, dem Gesetze der Stetigkeit zuwider, vor welchem die moderne Speculation auch ihren theologischen oder theologisirenden Schülern einen grossen Respect eingepflanzt hat. Daher findet in diesen Kreisen die schon von Origenes vorausgesetzte,[36] in neuerer Zeit durch Priestley[37] auf die Bahn gebrachte, von Jung-Stilling, Eschenmayer und andern Geisterfreunden weiter ausgebildete Ansicht vielen Beifall, dass die Seele im Tode nicht nackt, sondern umkleidet mit einem feineren Organe, einem ätherischen Leibe (Nervenäther), der schon während dieses Lebens das Mittelglied zwischen ihr und dem grobmateriellen Leibe bilde, aus diesem scheide.[38] So haben wir kein Abbrechen und Wiederanknüpfen mehr, sondern nur Knotenpunkte einer übri-

---

übereinstimmende Ansicht I. H. Fichte's, in der Schrift: die Idee der Persönlichkeit und der indiv. Fortdauer, S. 128. 160 u. ö. für eine solche, zu der allerdings jetzt Alles in Philosophie und Naturwissenschaft hinzutreiben scheine.

36) Z. B. de princip. II, 3, 3. Vgl. Thomasius, Origenes, S. 249. 309 f.

37) Im britischen Museum IV, 2.

38) So unter den Theologen z. B. Schott, Epit. §. 106. not. d; unter den Philosophen Göschel, von den Beweisen u. s. f. S. 163 ff.; Fichte, a. a. O. S. 158 ff.; Weisse, a. a. O. S. 56 f. u. in den theol. Studien u. Krit. 1836, S. 301 ff.

gens stetigen Entwicklung: indem einerseits der Tod allmähliger vor sich geht als wir denken, andrerseits die künftige Auferstehung nur die Vollendung des schon mit, ja vor dem Tode begonnenen Processes der Verklärung des Leibes ist. [39])

Hiefür beruft man sich auf die paulinische Stelle 2 Kor. 5, 1 ff.; aber ohne Grund. Lieber wäre es mir, sagt hier der Apostel, als einer von den *ἀλλαγησόμενοι* (1 Kor. 15, 51) den neuen himmlischen Leib über den irdischen anziehen zu dürfen, wobei dann letzterer von dem ersteren verzehrt werden würde: doch gesetzt auch ich müsste den irdischen Leib vorher im Tode ablegen, so bleibt mir ja immer der himmlische, um für das Leben in der künftigen Welt meine Blöſse zu decken — von der Auferstehung an nämlich, indem auf die nach apostolischer Ansicht jedenfalls nur ganz kurze Zwischenzeit gar keine Rücksicht genommen ist. [40]) Ausser dieser Stelle aber findet die fragliche Theorie in keiner andern auch nur scheinbaren Vorschub; vielmehr ist ihr die ganze Weltanschauung des N. T. schnurstracks zuwider.

Doch auch abgesehen von ihrer Unvereinbarkeit mit der Schrift- und Kirchenlehre bringt sie die Stetigkeit der Entwicklung, die sie anstrebt, nicht einmal heraus. Während dieses Lebens — sagt Göschel — ist der Leib noch ein Anderes gegen die Seele, ihr noch äusserlich, sie hat ihn sich noch nicht angeeignet: und der Tod ist nur die reale Vollziehung dieses Verhältnisses. Aber so gewiss Leib und Seele im Geiste Eins sind, hat die Seele die Bestimmung, ihren Leib vollständig zu durchdringen und zu verklären, und diess wird sich in der Auferstehung vollziehen:

---

[39]) Fichte, a. a. O.

[40]) Damit stimmt auch Müller, a. a. O. S. 785 f. überein.

der Leib, welcher als nur Aeusseres von der Seele als dem Innern verlassen worden war, soll sich mit dieser wieder vereinigen, d. h. seine Aeusserlichkeit soll sich verinnern.[41] Hiebei fällt zunächst auf, dass, um den Leib von der Seele vollständiger durchdringen zu lassen, die Trennung beider der verkehrteste Weg sein würde: kämen sie nach so langem Aussereinandersein in der Auferstehung wieder zusammen, so müssten sich beide offenbar noch viel weiter entfremdet sein, als sie es im Augenblick des Todes waren. Das Ablegen des materiellen Leibes kann bei dieser Theorie nur als die Ausscheidung einer unbrauchbar gewordenen Schlacke gefasst werden; eine Wiedervereinigung mit demselben müsste als Rückschritt in der Entwicklung erscheinen, die man sich in ihrem weiteren Verlaufe vielmehr mit Origenes als eine steigende Vergeistigung durch fortwährende Ausscheidung der gröberen Theile vorzustellen hätte. Diese Consequenz ist Weisse nicht entgangen. Allerdings — bemerkt er — führt uns der Begriff immer wieder auf eine stetige Entwicklung hin; auch würde das menschliche Dasein sich wirklich in einer solchen verlaufen, hätte nicht die Sünde den grossen Riss in die Welt gemacht. Ursprünglich war der Mensch zur diesseitigen Unsterblichkeit bestimmt: durch den Sündenfall verlor der Leib die Fähigkeit beständigen Fortlebens, wie die Erde die Beschaffenheit, in welcher sie unsterbliche Geschöpfe tragen konnte; und daher müssen nun die einzelnen Seelen, in den Zustand bloſser Potentialität (?) zurückversetzt, warten, bis das gegen den Sündenfall angeordnete Erlösungswerk so weit gediehen sein wird, dass mittelst einer Erneuerung der gesammten Schöpfung auch sie mit ihren erneuerten Leibern in den Zustand

---

[41]) Göschel, a. a. O. S. 164.

eintreten können, der ihnen ursprünglich bestimmt war. [42]) Doch indem so die Philosophie zu erklären sucht, warum sie an diesem Punkte auf eine stetige Entwicklung verzichten müsse, hat sie auf sich selbst verzichtet; denn die Anerkennung eines Risses, den die Sünde in den Weltplan gemacht haben soll, ist auch einer durch das Herz der Philosophie.

Lassen wir also diesen Versuch fallen, die künftige allgemeine Auferstehung in die Construction hereinzubringen, und prüfen ohne diese Rücksicht die Theorie von einem Aetherleibe, welcher der Seele schon im Tode verbleiben soll, nach ihrer wissenschaftlichen Haltbarkeit. Da steht sie nun aber auf äusserst schwachen Füssen; denn, wie schon anderwärts bemerkt worden, [43]) ob man jenen Nervengeist als beständiges Product oder als producirendes Princip der Nerven und des Organismus überhaupt denke, so kann er im ersteren Falle nicht länger producirt werden, d. h. existiren, als der Organismus besteht; im andern aber ist eben das, dass er den Leib zu produciren aufhört, d. h. dass dieser stirbt, ein Beweis, dass auch er zu Grunde gegangen ist.

So kommt auch die Entwicklung dieser Lehre an ihrer modernen Spitze bei dem bedenklichen Punkte an, wo mit der erkannten Nothwendigkeit eines Leibes für den Bestand der Seele deren Fortdauer nach dem Tode gefährdet erscheint; die einzige Weise aber, in welcher auf jetzigem Standpunkte noch von einer Auferstehung (freilich bis zur Spielerei uneigentlich) die Rede sein könnte, wäre im Sinne des Hymenäus und Philetus, von denen die Schrift sagt, dass sie die

[42]) Ueber die philosophische Bedeutung der christlichen Lehre von den letzten Dingen, theol. Stud. u. Krit. 1836, S. 293 ff.

[43]) In meinen Charakteristiken und Kritiken, S. 394 f.

Wahrheit gefehlet haben. In der speculativen Betrachtung tritt nach Marheineke die Auferstehung der Todten aus ihrer scheinbaren Zukunft in die Gegenwart ein; denn was nicht ist, kann nimmermehr werden: sind also die Todten noch nicht auferstanden, so können sie auch nimmer auferstehen; nur weil sie an sich die Auferstandenen sind, werden sie auch auferstehen.[44]) Die Auferstehung — sagt deutlicher Blasche — ist nicht auf einen bestimmten Tag beschränkt; sie geht in jedem Momente des ewigen Lebens vor sich, sie ereignet sich überall und immer, wo Menschen entstehen und sich ihrer bewusst werden können. Zeugung und Geburt eines Menschen aber sind nur Vorboten der Auferstehung, nur Bereitung ihrer Stätte: sie selbst geht erst vor sich, wenn das Bewusstsein sich bildet, mit dessen Hervortreten sie Eines ist. Auch hier indess gibt es noch ebensoviele Stufen der Auferstehung, als es Stufen des Bewusstwerdens gibt, und die eigentliche wahre Auferstehung, oder diese im eminenten Sinne, ist der Eintritt des höheren Selbstbewusstseins, das Zusichselbstkommen des Allbewusstseins im einzelnen.[45])

§. 104.

Weltuntergang und Welterneuerung.

Wie man den Aussagen des N. T. zufolge in der Kirche von jeher den jüngsten Tag und das Ende der Welt vor der Thüre glaubte, so meinte man diess auch der Welt anzusehen, welche bereits augenscheinlich

---

[44]) Die Grundlehren der christl. Dogmatik, §. 604.

[45]) Blasche, philos. Unsterblichkeitslehre, S. 175 f. Vgl. (Feuerbach) Gedanken über Tod und Unsterblichkeit, S. 95 f. 105.

altern sollte. [1]) Und da das N. T. den Weltuntergang als eine Verbrennung bestimmte, und diese letzte Zerstörung der früheren Verödung der Erde durch Wasser entgegenstellte, so nahmen schon Kirchenväter wie neuere Naturforscher und Theologen eine allmählige Aufzehrung des feuchten Elementes durch das Feuer an, welche auf einem gewissen Punkte in einen allgemeinen Weltbrand ausbrechen werde. [2])

Aus den Trümmern der alten Welt sollte sofort eine neue, herrlichere, hervorgehen; eine Umwandlung, welche die Kirchenväter und Scholastiker fast durchgängig, in Uebereinstimmung mit ihrer Vorstellung von der Erneuerung der menschlichen Leiber, nicht als eine Vernichtung der Substanz der Welt, sondern nur als eine Veränderung ihrer Accidentien zu fassen pflegten. Auch in Luther's bekannter Aeusserung, der Himmel habe jetzt sein Werktagskleid an, dann aber werde er sein Sonntagskleid anziehen, lag dieselbe Vorstellungsweise: aber die lutherischen Dogmatiker zogen die Lehrart vor, dass diese Welt ihrer Substanz nach zerstört werden würde. [3]) Eine Welt und in ihr mensch-

---

[1]) Bekannt ist Cyprian's *senuisse jam mundum, non illis viribus stare, quibus prius steterat* — zu Anfang seiner Schrift contra Demetrian.; aber auch in unserer Augsburgischen Confesssion heisst es p. 22 als Motiv zur Gestattung der Priesterehe: *et cum senescente mundo paulatim natura humana fiat imbecillior, convenit prospicere, ne plura vitia serpant in Germaniam.*

[2]) Basil. Homil. III. in hexaëm. 5: *Τοσαύτην τῆ ὑγρῆ τὴν φύσιν ὁ οἰκονομῶν τὸ πᾶν προαπέθετο* (bei der Schöpfung), *ὥςε μέχρι τῶν τεταγμένων ὅρων τῆς τῆ κόσμη συςάσεως κατὰ μικρὸν τῇ δυνάμει τῆ πυρὸς ἐξαναλισκόμενον ἀντισχεῖν.* Von neueren Dogmatikern vgl. z. B. Michaelis, §. 210.

[3]) Quenstedt, IV, p. 643: *Coelum et terra non mutabuntur per renovationem, sed per abolitionem, h. e. non alterabuntur in suis qualitatibus, sed et quoad ipsam essentiam suam interibunt.* Ebendaselbst

liche Leiber, beide dem Wesen nach dieselben wie früher, aber mit andern Eigenschaften — das war zwar jedes für sich ein Widerspruch, aber beide Seiten stimmten doch zusammen: unsere Dogmatiker wollten ihre Auferstehungsleiber wie mit sich selbst, so auch mit ihrem Aufenthaltsorte in Widerspruch wissen. Dieser nämlich sollte nicht gleichfalls eine verklärte Körperwelt, sondern der von jeher vorhandene, nicht erst aus dem Untergange der jetzigen Welt hervorzubringende Himmel sein: [4]) in einem von Hause aus immateriellen Locale also sollten Wesen, die an sich noch Materie waren, sich aufhalten. [5]) Der neuere Supranaturalismus ist daher zu der Vorstellung einer bloſsen Umwandlung der Welt zurückgekehrt. [6])

Unter Himmel und Erde, die vergehen sollten, hatte man bis auf die neuere Zeit im Geiste des biblischen Sprachgebrauchs das ganze materielle Universum verstanden: und warum nicht, nach der alten Ansicht von der Bestimmung der Gestirne? wenn der Tanz zu Ende ist, bläst der Wirth die Lichter aus. Nun kam aber die Kopernikanische Weltansicht auf, und da wurde man denn doch bedenklich, mit dem Einen Planeten zugleich den unzähligen Planetensystemen den Garaus zu machen. Daher beschränkte Baumgarten den Weltuntergang auf unser Sonnensystem; Michaelis und Reinhard

---

sind auch die übereinstimmenden Erklärungen Gerhard's u. A. angeführt.

[4]) Ders. p. 637: *Id quod de coelo novo dicitur non accipiendum de coelo aliquo recenter creando, creatione proprie dicta. Nam coelum beatorum jam dudum existit. Sed loquitur apostolus prophetice de novo statu et laeta rerum facie.*

[5]) Vgl. de Wette, kirchliche Dogmatik, §. 106.

[6]) Baumgarten, Glaubensl. III, S. 724; Michaelis, Dogm. §. 209; Reinhard, S. 680 f.

aber meinten, er werde nur unsern Erdball und dessen Atmosphäre betreffen. Der Ausdruck: Himmel und Erde, bemerkt letzterer, sei zweideutig, und bedeute nach dem Sprachgebrauche bald das Weltganze, bald auch blos unsere Erde mit ihrem Dunstkreise —: nach biblischem Sprachgebrauche vielmehr bedeutet er jederzeit das Erstere, und die Zweideutigkeit liegt nur in der schiefen Stellung des modernen Dogmatikers zur Bibel. Dass aber hier die engere Bedeutung stattfinde — fährt Reinhard fort — sei desswegen wahrscheinlich, weil sich nicht absehen lasse, wie die ganze unermessliche Schöpfung in das Schicksal unserer kleinen Erde verwickelt werden sollte: — wogegen auf das oben Bemerkte zu verweisen ist. Für die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit eines solchen partialen Weltuntergangs durch Verbrennung beruft sich Baumgarten auf die schon mehrmals gemachte astronomische Beobachtung, dass vorher schwach leuchtende oder gar unsichtbare Sterne auf einmal eine Zeitlang in hellem Glanze aufgeflammt, hernach aber verschwunden seien.

War hiemit der sogenannte Weltuntergang durch Beschränkung seines Umfangs in die Reihe natürlicher kosmischer Processe eingerückt: so war es dadurch mit der Erneuerung und Verklärung der Welt, welche auf die Zerstörung folgen sollte, um so misslicher geworden. Ein Brand, wirft Michaelis sich ein, müsste die Erde in eine blosse unfruchtbare Schlacke verwandeln, also vielmehr verwüsten als verschönern; und der Trost, den er dagegen aufbringt, ist höchst kümmerlich, man wisse ja nicht, ob der Brand nicht doch noch einiges fruchtbare Land übrig lassen werde.

Da wir unserer Erde ihr allmähliges Entstandensein oryktognostisch nachweisen können, so folgt mit metaphysischer Nothwendigkeit, dass sie auch ver-

gehen wird; [7]) da ein Entstehendes, das nicht wieder verginge, die Summe des Seins im Universum vergrössern, mithin dessen Unendlichkeit aufheben würde. Nur wenn seine Theilgebilde in beständigem Wechsel des Entstehens und Vergehens kreisen, ist es als Ganzes sich selbst gleich und absolut. Wirklich ist schon unter den Körpern unseres Sonnensystems eine Abstufung zwischen grösserer und geringerer Reife der einzelnen unverkennbar: und so wird auch im grossen Ganzen das All jenen südlichen Bäumen gleichen, an denen zu derselben Zeit hier eine Blüthe aufgeht, während dort eine Frucht vom Zweige fällt. Dass der Untergang einer Particularwelt durch die Entstehung einer neuen ersetzt werden müsse, folgt zwar demnach gleichfalls aus dem Begriff des Universum; aber das folgt nicht, dass es gerade durch Umschaffung des alten Weltkörpers, noch weniger, dass es mit Einem Schlage geschehen werde. Sondern diess wäre auf jeden Fall Sache so langwieriger Mischungs- und Bildungsprocesse, dass für die Auferstandenen eine Interimswohnung gesucht werden müsste, bis sie ihren neuen Planeten bewohnen könnten — wenn nicht unter solchen kosmologischen Ideen die Vorstellung von einer Auferstehung wie die Eule am hellen Tage sich ausnähme.

Auch die Dogmen von Weltuntergang und Welterneuerung sind, wenn sie noch etwas bedeuten sollen, aus dem Jenseits in das Diesseits, aus der Zukunft in die Gegenwart hereinzuziehen. [8]) Dem in sich auferstandenen, zum wahren Leben erwachten Geiste ist die alte Welt der Endlichkeit, dieses verworrene Aggre-

---

[7]) Vgl. Kant, allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels. Vermischte Schriften, I, S. 440 ff.

[8]) Vgl. Marheineke a. a. O. §. 608 ff.

gat von Erscheinungen und Ereignissen, diese Vorrathskammer sinnlicher Reize und selbstischer Anregungen, untergegangen, und statt ihrer eine neue verklärte Welt aufgegangen, die ihn im Mannigfaltigen überall das Eine erkennen, in den einzelnen Gütern wie Uebeln das reine und höchste Gut fühlen, begehren und finden lässt. — Michaelis vermuthet, die Seligen werden vielleicht noch etliche weitere Sinne zu den jetzigen fünfen bekommen [9], und Bretschneider führt den Untergang der alten Welt und die Entstehung einer neuen auf jene subjective Veränderung zurück: [10] dass wir diesen sechsten Sinn im vernünftigen Denken schon jetzt besitzen, ist keinem von beiden eingefallen.

§. 105.

Jüngstes Gericht. Seligkeit und Verdammniss. Wiederbringung aller Dinge.

Nach Anleitung des N. T. fassten unsere protestantischen Dogmatiker das von dem wiederkehrenden Christus abzuhaltende Weltgericht als einen sichtbaren und hörbaren Vorgang in Zeit und Ort, [1] an welchem sie die drei Momente des Verhörs, der Fällung und Bekanntmachung des Spruchs, und der Vollziehung desselben unterschieden. Allein ein ordentliches Verhör mit allen Menschen, die je gelebt haben, müsste, wie man wohl einsah, länger als nur einen Tag, [2] ja,

---

[9]) Dogm. §. 204.

[10]) Dogm. II, S. 437.

[1]) Quenstedt, IV, p. 610: *In publico angelorum et hominum conventu* ὁρατῶς καὶ ἀκουστικῶς *judicium administrare constituit Christus.*

[2]) Michaelis, §. 208: Wie lange der Gerichtstag dauern werde, weiss ich nicht: aber schwerlich ist's einer von 24 Stunden. Reinhard, S. 677: Unstreitig müsste aber bei dieser Voraussetzung

wie neuerlich ausgerechnet worden ist, für beiläufig 300 Milliarden Menschen 100000 Jahre dauern. [3] Daher hatten Origenes und andere Väter, freilich im Widerspruch gegen die N. T.liche Vorstellung, an die Stelle des äusserlichen Verhörs eine innere Vergegenwärtigung des Richters und eine lebhafte Erinnerung an alle Handlungen des vergangenen Lebens gesetzt, welche Gott in einem Augenblicke im Innern aller Menschen bewirken werde. [4] Sofern hiemit die Menschen, auch wenn sie blieben wo jeder eben war, doch innerlich gerichtet werden konnten: so war man zugleich — auf geistreichere Weise als in der altprotestantischen Dogmatik durch die Lehre von der Unräumlichkeit der Auferstehungskörper [5] — in Betreff eines Locals für eine so ansehnliche Versammlung aller der Noth überhoben, [6] welche noch in den 90er Jahren

---

das Weltgericht lange dauern, welches um so eher geschehen könnte, da die deutliche Auseinandersetzung dieser wichtigen Sache das lehrreichste Schauspiel für jedes denkende Wesen sein, und über die dunkelsten Geheimnisse das grösste Licht verbreiten würde. Aber freilich lässt sich von uns gar nicht bestimmen, mit welchen äusseren Umständen diese grosse Begebenheit verbunden sein werde. Vgl. auch schon Augustin. de civ. Dei XX, 1.

[3] Angeführt bei Bretschneider, II, S. 481.

[4] Eine Stelle aus Origenes führt Hase, Dogm. S. 126 an. Damit kann eine aus dem Commentar. in Esaiam III, 120, unter den Werken des Basilius ed. Garnier, Tom. I p. 462, verglichen werden: *Οὐ μὴν χρόνους γε προσήκει νομίζειν καταναλωθήσεσθαι εἰς τὸ ἕκαστον ἰδεῖν ἑαυτὸν μετὰ τῶν ἑαυτοῦ πράξεων· καὶ τὸν κριτὴν καὶ τὰ ἀκόλουθα τῷ θείῳ δικαστηρίῳ ἀφάτῳ δυνάμει ἐν ῥοπῇ καιροῦ φαντασιουμένου τοῦ νοῦ καὶ πάντα ἀναζωγραφοῦντος ἑαυτῷ καὶ οἱονεὶ ἐν κατόπτρῳ τῷ ἡγεμονικῷ ἐνορῶντος τοὺς τύπους τῶν πεπραγμένων.* Auch Thomas Aquin. III in Suppl. 88, 2. findet wahrscheinlicher, *quod totum illud judicium et quoad discussionem et quoad sententiam non vocaliter sed mentaliter perficietur.*

[5] S. Quenstedt, I, p. 557 f.

[6] Orig. Tract. XXXIV in Matth. 70: *Item tractandum est, utrum in loco futurus est salvatoris adventus in gloria, an alteram expositionem debemus exquirere. Quis enim erit locus ille, ut capiat in*

einen ungenannten Denker zu der Berechnung veranlasste, wenn die Menschen im Gericht, wie billig, stehen müssen, so würde ein Flächenraum von der Grösse des Königreichs Böhmen dazu hinreichend sein. [7]

Während nun der neueren Reflexionstheologie die Vorstellung des einstigen allgemeinen Gerichts in die einer Reihe besonderer Schicksalsentscheidungen je nach dem Tode jedes Einzelnen sich verwandelt hat: [8] ist für die speculative Theologie das SCHILLER'sche Wort, dass die Weltgeschichte das Weltgericht ist, der Wahlspruch geworden. [9] Die Gegenwart des abso-

uno adspectu et omnes angelos venientes cum Christo et omnes gentes illic congregatas? Ubique futurus est (Christus): et ipse in conspectu omnium erit ubique, et omnes ubique erunt in conspectu ipsius; et sic constituentur ante sedem gloriae ejus — ut non localiter audiamus omnes gentes fieri ante eum.

[7]) Bei BRETSCHNEIDER, a. a. O. THOMAS 88, 4 sucht durch die bedeutende Höhe zu helfen, in welcher der erscheinende Christus seinen Standpunkt nehmen werde, um weit umher sichtbar zu sein. Dazu dann aber jedem der zu Richtenden den höchst nöthigen Tubus in die Hände zu geben, hat der gute *Doctor angelicus* vergessen: oder will er sich auf ein Wunder berufen, so hatte er in diese ganze Erörterung nicht einzugehen.

[8]) BRETSCHNEIDER a. a. O.: Man hätte erkennen sollen, dass der ganze Lehrtropus vom Gerichte nur ein Bild der factischen Vergeltung selbst ist, die nach dem Tode eintritt. Vgl. WEGSCHEIDER §. 199.

[9]) Schon Kirchenväter wussten von einem beständigen Kommen und Richten Christi; womit sie aber das künftige jüngste Gericht mittelst des in der halbspeculativen Theologie noch jetzt so beliebten Auch verbanden. AUGUSTIN. de civit. Dei XX, 1: *Idea autem, cum diem judicii Dei dicimus, addimus ultimum vel novissimum, quia et nunc judicat, et ab humani generis initio judicavit, dimittens de paradiso — primos homines.* — 5: *Multa — quae de ultimo judicio — dici videntur — diligentius considerata reperiuntur — magis ad aliud pertinentia, sc. ad eum salvatoris adventum, quo per totum hoc tempus in ecclesia sua venit, h. e. in membris suis particulatim atque paulatim, quoniam tota corpus est ejus.*

luten Geistes im Gewissen des Menschen — sagt Marheineke — ist das beständige (subjective) Gottesgericht, und darin allen Menschen der Himmel wie die Hölle aufgethan. Die Geschichte aber als des Menschengeschlechtes That und Bewusstsein ist die (objective) Rechenschaft, die der Geist als menschlicher dem absoluten Geiste abzulegen hat, und zugleich dieses göttlichen Geistes Richterspruch über die Welt. Hinschreitend über alle Völker zerbricht der Geist des Herrn ein Volk durch das andere, und gibt sich in ihnen immer neue Gestalten. Dass jedes ihm, er allen gegenwärtig ist, ist sein ewiges Kommen zum Weltgericht. In diesem letzten oder ewigen Weltgericht wird offenbar, was denn von allen wirklich scheinenden Thaten des Menschengeschlechts wahrhaft wirklich, bleibend und ewig ist: dieses aber ist allein das Wahre und Gute, oder das Göttliche, menschlich geworden, der Geist, der sich frei auf den ewigen Geist bezieht, und sich durch ihn mit ihm versöhnen und einigen lässt; ebendamit aber ist auch zugleich das Entgegengesetzte, das Unwahre und Falsche, wie das Unheilige und Unredliche, nur auf sich selbst sich beziehend und selbstsüchtig, als das in sich Nichtige ausgestossen und in den Weltuntergang mit versenkt. [10]

---

[10]) Marheineke, die Grundlehren der christl. Dogmatik, §. 613. 615. — Vgl. auch Edelmann, Glaubensbekenntniss, S. 216: ‚Wir wissen, dass der Geist Jesu, als ein Geist der Wahrheit, nicht nur in ihm, sondern in jedem Zeugen der Wahrheit noch mit grösstem Rechte sagen könne, er werde wiederkommen, und ausführen, was er in diesem oder jenem Körper vor diese oder jene Zeit noch nicht ausrichten können. Dass dieses wirklich schon vorlängst geschehen sei, und täglich noch vor den Augen aller Sehenden geschehe, ist eine Sache, die ich nicht nöthig haben werde weitläuftig zu erweisen. Denn wer bedenkt, dass nach den Zeiten Jesu tausend Dinge von tausend Zeugen der Wahrheit sind

Wenn aber MARHEINEKE hinzusetzt, ohne dieses durch alle Zeiten hindurchgehende Weltgericht könnte auch kein letztes oder jüngstes sein: so ist vielmehr umgekehrt zu sagen, dass eben weil das erstere stattfindet, das letztere überflüssig ist, oder dass der erkannte Begriff sich nicht den Schein geben darf, die Vorstellung noch neben sich bestehen lassen zu wollen, zu der er sich in Wahrheit auf allen Punkten wie ein verzehrendes Feuer verhält.

Was das jüngste Gericht den Einzelnen zuerkennt, ist Seligkeit oder Verdammniss. So lange die älteste Kirche an der apokalyptischen Darstellung von einer ersten Auferstehung und dem darauf folgenden tausendjährigen Reiche auf dieser Erde noch festhielt, wurde die Glückseligkeit der Frommen in diesem Reiche äusserst fleischlich gefasst, indem das neue Jerusalem und die Gastmähler des Lammes in wörtlichem Sinne

---

gesagt worden, daran der Herr Jesus zu seinen Zeiten noch nicht hätte denken dürfen, der wird die abergläubische Welt auf seine fleischliche Zukunft passen lassen so lang sie will, und derweil auf die wirkliche Gegenwart seines Geistes in denen, die sein Zeugniss fortführen und dem herrschenden Aberglauben widersprechen, desto aufmerksamer Achtung geben. Denn dieser Geist der Wahrheit richtet, urtheilet und überzeuget sowohl Todte als Lebendige: jene, wenn sie seine Stimme hören, dass sie aufwachen aus ihrem bisherigen Todtenschlafe, und aus den Todten darunter sie bisher gelebt aufstehen lernen; diese aber, damit sie den Muth nicht sinken lassen, wenn sie sehen, wie es noch um und neben sie so voller Todten liege. S. 221: (Ich glaube) dass der jüngste Tag oder das letzte Gericht alsdann bei einem einzelnen Menschen angehe, der da anfängt, aus dem erstaunenden Schlafe der bisherigen Irrthümer aufzustehen, Gott und sich selber zu erkennen und ein vernünftiger Leben anzufangen. Denn wenn es der Geist Jesu einmal so weit mit dem Menschen gebracht, so übergibt er (mit der Schrift zu reden) das Reich Gott, seinem himmlischen Vater, auf dass Gott sei Alles in Allem, und unser Geist in ihm eine immerwährende Zufriedenheit und Glückseligkeit geniesse.

genommen wurden. Doch auch nachdem, besonders durch die Bemühungen des Origenes, der Chiliasmus zurückgedrängt war, blieb die Vorstellung von den künftigen Zuständen noch sinnlich genug. Dass nach dem Gerichte die wiederbeleibten Seelen, wie schon vorher die hüllenlosen, an zwei bestimmten, von einander gesonderten Orten sich befinden werden, ist allgemeine kirchliche Voraussetzung; nur mit dem Unterschiede, dass man über die örtliche Lage von Himmel und Hölle, deren erstern man früher meistens zuversichtlich über das Himmelsgewölbe, wie letztere unter die Erde versetzt hatte, später sich nicht mehr getraute, etwas Bestimmtes festzustellen.[11] Unter den biblischen Ausdrücken über die Qual der Verdammten zwang der jesaianische Wurm der nicht stirbt (66, 24) zur bildlichen Auffassung;[12] dagegen wurde das höllische Feuer, trotz seiner Collision wo nicht mit dem Zähneklappen so doch mit der äussersten Finsterniss, gewöhnlich als körperliches Feuer verstanden,[13] und dem Origenes seine Deutung desselben auf die Qualen des Gewissens sehr übel genommen.[14] Die Seligkeit beschrieb man gewöhnlich

---

[11]) Quenstedt, I, p. 560. 564.

[12]) Thomas a. a. O. 97, 2 bestimmt ihn als *vermis spiritualis, qui est conscientiae remorsus.*

[13]) Augustin. de civ. Dei XXI, 10: *Gehenna illa — corporeus ignis erit.* Vgl. Thomas, III in Suppl. 70, 1. 97, 4 f. Hollaz p. 982: *Corpora — damnatorum cruciabuntur igne materiali quidem, sed singulari.*

[14]) Hieron. ep. 94 ad Avit.: *Ignes quoque gehennae et tormenta quae scr. s. peccatoribus comminatur, non ponit* (*Orig.*) *in suppliciis, sed in conscientia peccatorum, quando Dei virtute et potentia omnis memoria delictorum ante oculos nostros ponitur, et veluti ex quibusdam seminibus in anima derelictis universa vitiorum seges exoritur, et quidquid feceramus in vita vel turpe vel impium, omnis eorum in*

als Anschauung Gottes; wobei aber — natürlich bei der kirchlichen Vorstellung von den Auferstehungskörpern — schon dem AUGUSTINUS Fragen Schwierigkeit machten wie die, ob die Seligen Gott auch sehen werden, wenn sie die Augen zuhaben; denn willkürlich schliessbare Augendeckel müssen sie doch besitzen u. dgl. [15] Er findet sofort eine geistige Anschauung wahrscheinlicher, und so wurde von den vorzüglichsten Kirchenlehrern die *visio Dei* als γνῶσις θεοῦ bestimmt; [16] doch liess man sich daneben die Anschauung Gottes durch die Augen des verklärten Leibes nicht gerne nehmen. [17]

Dem Grade nach dachte man sich die Seligkeit wie die Verdammniss zwar überhaupt endlich, [18] und ihrem Wesen nach auf beiden Seiten in allen Individuen gleich: obschon im äusseren Beiwesen Einer vor dem Andern ausgezeichnet sein sollte; [19] wobei die protestantischen Dogmatiker durch die in ihrem System nothwendige Verwahrung, dass die Gradunterschiede der Seligkeit nicht auf menschlichem Verdienste, sondern auf freier göttlicher Verfügung beruhen sollten, [20] sich in besondere Schwierigkeiten verwickelt fanden. Indessen, ob zwar nicht intensiv unendlich, sollte doch sowohl Seligkeit als Verdammniss rein und ohne Bei-

---

conspectu nostro pictura describitur, ac praeteritas voluptates mens intuens conscientiae punitur ardore et poenitudinis stimulis confoditur.

15) AUGUSTIN. de civit. Dei XXII, 29.

16) GREGOR. Naz. Orat. XVI, 9. XX, 20, s. ULLMANN, S. 502; SCOTUS ERIG. I, 8; THOMAS a. a. O. 92, 2.

17) QUENSTEDT I, p. 555; HOLLAZ, p. 458.

18) THOMAS, 71, 5.

19) Diess die scholastische Lehre von den *dotes* und *aureolae*, bei THOMAS, III in Suppl. 95 f. Vgl. AUGUSTIN. a. a. O. 30.

20) QUENSTEDT I, p. 559.

mischung jene von Schmerz wie diese von Lust sein. [21]) 'Aber man erinnere sich nur, bemerkt MICHAELIS, dass jede Lust durch öftere Wiederholung, jede Glückseligkeit durch längere ununterbrochene Fortdauer erst gleichgültig, dann langweilig, endlich unerträglich wird. In diesem Leben erhalten nur Mangel und Schmerz durch ihr Zwischeneintreten den Geschmack an den Genüssen: allein Uebel und Mangel sollen ja in jenem Leben nicht mehr stattfinden. Nun stelle man sich eine Ewigkeit ununterbrochenen Genusses vor: so wird in dieser unermesslichen Reihe von Jahren das Gefühl desselben abgestumpft werden, ja in Ekel sich verkehren müssen. Aus einem so langweiligen Himmel würden wir endlich wünschen durch den Tod loszukommen: und wäre uns dieser versagt, so würde uns jener ein bis zur Verzweiflung unausstehliches Gefängniss sein. [22]) Doch nicht nur unerträglich, auch von vorne herein unmöglich ist ein solcher Zustand ungemischter Seligkeit oder Unseligkeit; sofern die Seele keiner reinen Empfindung fähig ist, d. h. keiner, die bis in ihr kleinstes Moment nichts als angenehm oder nichts als unangenehm wäre; geschweige dass sie eines anhaltenden Zustandes fähig sein sollte, in welchem sie nichts als dergleichen lautere Empfindungen entweder von der einen oder von der andern Art hätte. [23]) Mithin — schliesst auch REINHARD hieraus — kann selbst die Seligkeit des Himmels nicht ganz frei von unangenehmen Gefühlen sein, die theils aus der Einschränkung unserer Erkenntniss, theils aus den

---

[21]) Ders. ebendas. und p. 564.

[22]) MICHAELIS, Dogmatik, §. 203.

[23]) LESSING, in der Abh.: Leibnitz von den ewigen Strafen, Werke, VI, S. 164.

dadurch veranlassten Schwachheitsfehlern, theils aus den äusseren Verbindungen und unserer Thätigkeit in denselben entspringen müssen.[24]) Nehmen wir noch dazu, dass man hienach den Seligen auch Mühe und Arbeit nicht mehr ersparen zu können glaubte, sofern Anstrengung die beste Würze des Genusses sei, den wir uns durch sie erwerben:[25]) so kann Anstrengung nicht ohne Abspannung, Arbeit nicht ohne Abnützung der Kraft am Widerstande sein; so dass wir jetzt auch Analoga von Schlaf und Wachen, ja des Todes selbst, in das ewige Leben versetzt,[26]) mithin dieses ganz in das irdische zurückfliessen sehen. — Erwägt man ebenso auf Seiten der Verdammten, dass ihr Schmerzgefühl sich durch Gewohnheit abstumpfen, zugleich aber sie selbst allmählig aufreiben müsste,[27]) so erhellt, dass die Zustände der Seligkeit und Verdammniss Abstractionen sind, die, je reiner man sie fasst, um so gewisser in sich zusammenfallen.

Um diese Reinheit der beiderseitigen Zustände zu erzielen, war es hauptsächlich, dass Selige und Verdammte, wie schon beiläufig erwähnt, örtlich getrennt, und jeder reale Verkehr zwischen beiden Theilen aufgehoben sein sollte. Wobei sich sogleich fragt, wie diese Scheidung rein durchzuführen sein möge? So leicht und bestimmt sich nämlich die Extreme des Bösen und des Guten unterscheiden (so jedoch, dass es immer Abstraction bleibt, dort nur Böses wie hier nur Gutes vorauszusetzen): so fliessen dagegen auf dem Mittelgebiete die Gränzen so ineinander, dass gerade der göttliche Verstand am wenigsten geneigt sein

---

24) Reinhard, Dogm. S. 687.

25) Michaelis, §. 204; Reinhard, a. a. O.

26) Schleiermacher, der christl. Glaube, II, S. 546.

27) Ders. ebendas. S. 549.

könnte, eine Scheidelinie zu ziehen, die doch am Ende auf Willkür beruhen müsste. Vielmehr nur die gemeine Denkart, wie LESSING sagt, macht zwischen Himmel und Hölle die gänzliche Scheidung, die auf einmal abgeschnittene Schranke, diesseits welcher schlechterdings nur lauter solche, und jenseits welcher schlechterdings nur andere Gesinnungen und Empfindungen stattfinden sollen.[28]) — Doch, um hievon abzusehen, so sollte das Glück der Seligen nach seiner negativen Seite vornehmlich eben darin bestehen, dass sie der Verführung wie der Plage, der sie früher in der Gesellschaft der Gottlosen ausgesetzt waren, jetzt entnommen seien.[29]) Aber diesem Gewinne der Seligen entspräche auf Seiten der Verdammten der Verlust, dass ihnen mit jener Scheidung alle bessernden Einflüsse, die früher von den untermischten Frommen auf sie ausgingen, entzogen wären. So wäre dem Wohlbefinden des einen Theils die Verbesserung des andern aufgeopfert; denn dass auch zur Erhaltung der Tugend jener erstern dieses Opfer erforderlich gewesen sei, kann man nicht sagen, da die göttliche Gnadenanstalt in Verbindung mit der Wirksamkeit des heiligen Geistes auch fernerhin ausgereicht haben müsste, die Frommen gegen die Ansteckung durch die Gottlosen zu verwahren. War aber die Abschneidung des kranken Gliedes nicht zur Rettung des übrigen Körpers erforderlich, so ist durch dieselbe der Leib im Ganzen unvollkommener geworden als er war, so lange noch ein Einfluss der gesunden Theile auf die leidenden stattfand. Hiemit stellt sich die Sache bereits so, dass das Wohlbefinden des Theils auf Kosten der Vollkommenheit des Ganzen gewonnen würde, wenn jemals

---

28) LESSING, a. a. O. S. 163.

29) QUENSTEDT, I, p. 553.

eine Scheidung der Gottlosen von den Frommen erfolgen sollte. Erwägen wir nun aber weiter, dass der Kampf mit den Reizungen der argen Welt die beste Schule für die Kinder des Lichtes ist; dass in der Bedrängniss durch die Gottlosen sich in den Frommen eigenthümliche Tugendformen entwickeln, die zur vollen Verwirklichung des menschlichen Wesens mitgehören: so ergibt sich sogar, dass in jener Scheidung die Vollkommenheit der Frommen selbst ihrem Wohlbefinden zum Opfer gebracht wäre; was dem Begriff einer sittlichen Weltordnung geradezu entgegenläuft. [30] Ja selbst das Wohlbefinden käme nicht rein heraus, sofern das Gefühl des eigenen Glücks in den Seligen durch das Mitgefühl mit dem Unglück der Verdammten getrübt werden müsste. Denn die Seligen sollen in der Ewigkeit die Verdammten und ihre Qualen sehen können, und zwar soll diess nicht wenig zur Erhöhung ihrer Seligkeit beitragen. [31] Diess soll zwar von Seiten der Seligen keine Rachgier und Schadenfreude sein; [32] sondern reines Wohlgefallen an der Vollziehung der göttlichen Gerechtigkeit, [33] die sie ja missbilligen müssten, wenn sie mit den Verdammten Mitleid haben wollten. [34] Allein was hier als Eingehen

30) Vgl. Schleiermacher a. a. O. S. 540 ff.

31) Thomas III. in Suppl. 94, 1: *Ut beatitudo sanctorum eis magis complaceat, et de ea uberiores gratias Deo agant, datur eis ut poenam impiorum perfecte videant.*

32) Wie sie gleichwohl oft genug hervortritt, z. B. wenn Calvin III, 9, 6. hofft, dass Gott *piis, quorum patientia abusi fuerint, impiorum capita subjiciet.*

33) Quenstedt I, p. 563: *Nec creator nec creaturae ulla erga damnatos afficientur συμπαθείᾳ. — Beati coelites ridebunt* (*eos*, nach Ps. 52, 8), *non sarcastice aut ex ἐπιχαιρεκακίᾳ, sed approbando plenoque ore celebrando justum Dei judicium.*

34) Thomas a. a. O. 2.

auf den göttlichen Standpunkt hingestellt wird, wäre vielmehr ein Herabfallen auf den des abstracten Denkens, das im Sünder den Menschen verkennt; ist aber auch der Verdammte noch Mensch, und muss das Mitgefühl der Seligen, wenn anders, mit SCHLEIERMACHER zu reden, die Vervollkommnung der menschlichen Natur bei ihnen nicht rückläufig geworden sein soll, das ganze menschliche Geschlecht umfassen: so muss das Mitgefühl mit den Verdammten nothwendig ihre Seligkeit trüben, und um so stärker, da es nicht mehr, wie in diesem Leben, durch Hoffnung gemildert wird.[35] Soll nun überdiess das Pikante an der Freude der Seligen über den Anblick der Verdammten nicht sowohl jenes Wohlgefallen am göttlichen Gericht, als vielmehr die Freude ausmachen, einem ähnlichen Geschicke für ihre Personen entgangen zu sein:[36] so tritt hier das Egoistische noch greller hervor, wo umgekehrt das Bedauern gefordert war, dass ein allen bestimmtes Glück nur ihnen zu Theil geworden, Andern ihresgleichen aber, wenn auch in Folge eigener Schuld, für immer entzogen worden ist.[37] In welch herrlichem Lichte schöner Menschlichkeit erscheint hier der gemeinen Kirchendogmatik gegenüber ORIGENES, wenn er selbst seinen Christus sich nicht froh denken

---

35) SCHLEIERMACHER S. 550.

36) THOMAS 94, 3: *Sancti de poenis impiorum gaudebunt*, nicht zwar über die Strafen *per se*, wohl aber *per accidens, considerando in eis divinae justitiae rectitudinem et suam liberationem.*

37) SCHLEIERMACHER a. a. O. Vgl. LESSING, zu den Fragmenten, WW. VI, S. 287: (An dem Verluste auch nur einer einzigen Menschenseele) müssen alle den bittersten Antheil nehmen, weil jede von allen diese einzige hätte sein können. Und welche Seligkeit ist so überschwänglich, die ein solcher Antheil nicht vergällen könnte?

kann, so lange noch irgend ein Sünder unerlöst ist! [38]) Wie dieser Christus, so müsste aber auch ein Seliger, der diess zu sein verdiente, aus seinem Himmel sich in die Hölle hinabsehen, um an den verlorenen Brüdern noch einen Versuch bessernder Einwirkung machen zu können, und die Unmöglichkeit davon müsste ihn treiben, den irdischen Zustand der Mischung zurückzuwünschen: so dass selbst von dem unmittelbaren Zweck jener Scheidung, der vollkommenen Beglückung der Frommen, das Gegentheil erreicht wäre. — Dass nicht minder auch auf Seiten der Verdammten der Anblick der himmlischen Herrlichkeit, neben dem Schmerz über ihr Ausgeschlossensein von derselben, doch in Augenblicken der zurücktretenden Reflexion auf die eigene Person und Lage angenehme Vorstellungen erwecken müsste, war den Kirchenlehrern eher klar; wesswegen die Scholastiker den Verdammten von den Seligen nur unbestimmte Kunde gönnten, nach dem Gerichte aber auch diese entzogen. [39])

Wie aber Mischung und Abwechslung mit Unlust, so war vom ewigen Leben, wenigstens von dem Weltgericht an, auch jeder Fortschritt, jedes Wachsthum der Seligkeit ausgeschlossen. Denn die *beatitudo*, in welche die Seelen mit dem Tode eingehen, wird als *plenaria* und *consummata* beschrieben, [40]) und auch die Steigerung, welche die später erfolgende Auferstehung hineinzubringen schien, suchte besonders die

---

38) Orig. Homil. in Levit. 7, 2: *Salvator meus luget etiamnunc peccata mea; salvator meus laetari non potest, donec ego in iniquitate permaneo —. Non vult solus in regno Dei bibere vinum laetitiae: nos exspectat etc.*

39) Thomas 98, 7. Vgl. Petr. Lombard. IV, 50, E.

40) Quenstedt, I, p. 560.

protestantische Dogmatik, wie wir schon oben sahen, möglichst zu entfernen. Nun ist aber bei einem endlichen Wesen (und das bleiben doch die Seligen immer) ein Zustand des Stillestehens unläugbar ein minder vollkommener als derjenige, in welchem noch Fortschritte gemacht werden: und da nun letzteres in diesem Leben der Fall ist, im künftigen aber nicht mehr der Fall sein sollte, so würde dieses dem Erdenleben an Vollkommenheit nachstehen. Daher bei neueren Dogmatikern, wie schon bei ORIGENES, [41] die Behauptung einer in's Unendliche fort wachsenden Seligkeit. [42] Allein ein solches Wachsthum lässt sich nach SCHLEIERMACHER's Bemerkung (die er nur auch schon bei seiner Christologie hätte gegenwärtig haben sollen) nicht denken ohne Ungleichförmigkeiten und Schwankungen, und wenn auch diess, doch wenigstens nicht ohne eine solche Unzufriedenheit mit dem Gegenwärtigen, wie sie mit dem Vorgefühl des künftigen Bessern natürlich verbunden ist: [43] — so dass auch hiedurch das künftige Leben nur zur gleichartigen, höchstens durch einen fliessenden Quantitätsunterschied von diesem getrennten, Fortsetzung des gegenwärtigen wird.

Diess ist aber ganz gegen die biblische wie kirchliche Voraussetzung, welcher zufolge dieses Leben die Zeit der Saat, das künftige die der Ernte, jenes der *status merendi*, dieses der *status recipiendi retributionem* ist. [44] Zwar konnte man nicht läugnen, dass

---

[41]) De princip. II, 11, 6.

[42]) REINHARD, Dogm. S. 688: *Haec felicitas — in aeternum nova capiet incrementa.*

[43]) SCHLEIERMACHER, II, S. 545 f.

[44]) Vgl. THOMAS, 69, 7. QUENST. IV, 558: Die Schrift lehrt, *solum hujus vitae tempus esse tempus resipiscendi, credendi, operandi, h. e. coelestia beneficia acquirendi; nullum vero post mortem.*

nicht auch schon in diesem Leben eine, wenn gleich nur unvollkommene und vorläufige, Vergeltung stattfinde: aber zur Ausgleichung ebenso in jenem Leben ein auch nur nachträgliches Verdienen anzunehmen, dazu liess man sich nicht bewegen. Die unzertrennlichen Correlatbegriffe: Grund und Folge, wurden in der Art von einander gerissen, dass in Bezug auf Seligkeit und Verdammniss dieses Leben eine Reihe von Gründen ohne Folgen, jenes eine Reihe von blossen Folgen und nicht auch wieder je ein Moment der Grund des folgenden sein sollte.

Indess, wenn auch nichts mehr verdienen, so sollte der Mensch in jenem Leben doch noch etwas abverdienen können. Das Feuer, worin nach 1 Kor. 3, 13 ff. das Werk eines Jeden geprüft werden soll, ob er auf den Grund Christi Gold und Edelsteine oder Holz und Stoppeln gebaut habe, bezog man zwar insgemein bildlich auf die Prüfungen dieses Lebens. Doch meinte AUGUSTIN, eine solche Läuterung durch Feuer könnte auch nach dem Tode noch, und zwar im eigentlichen Sinne, stattfinden:[45] und diess ist der Ursprung der katholischen Lehre vom Fegfeuer. Diejenigen abgeschiedenen Seelen nämlich, welche entweder für lässliche Sünden, oder für solche Todsünden, deren ewige Strafe ihnen mittelst des Bufssacraments erlassen war, die zeitliche Genugthuung noch schuldig waren, sollten nach dem Tode in einer besondern Abtheilung der Unterwelt durch ein (meistens mate-

---

[45]) AUGUSTIN. Enchirid. 68: *Est quidam ignis tentatio tribulationis. — Iste ignis in hac — vita facit quod apostolus dixit —.* 69: *Tale aliquid etiam post hanc vitam fieri incredibile non est — nonnullos fideles per ignem purgatorium, quanto magis minusve bona pereuntia dilexerunt, tanto tardius citiusve salvari; non tamen tales, de quibus dictum est, quod regnum Dei non possidebunt.*

riell vorgestelltes [46]) Feuer geläutert werden, um sofort früher oder später, nach Mafsgabe der abzubüfsenden Schuld, rein in den Himmel eingehen zu können. [47]) Dieser schmerzhafte Läuterungsprocess kann

---

[46]) Bellarmin. de purgator. II, 11. Dabei kam man, da man es nicht, wie nach der Auferstehung, mit einem, wenn auch verklärten, Leibe zu thun hatte, in Verlegenheit, s. Augustin. de civ. Dei, XXI, 10: *Cur non dicamus, quamvis miris, tamen veris modis etiam spiritus incorporeos posse poena corporalis ignis affligi, si spiritus hominum, etiam ipsi profecto incorporei, — potuerunt includi corporalibus membris? etc.*

[47]) Die Stellen der Tridentiner Decrete, des römischen Katechismus und Bellarmin's s. bei Baumgarten, Polemik, III, S. 447 ff. und Winer, S. 157. Thomas gibt bei dieser Gelegenheit eine instructive Uebersicht über die verschiedenen Abtheilungen des Jenseits, III. in Suppl. 69, 7: *Anima juncta mortali corpori habet statum merendi; sed exuta corpore est in statu recipiendi finale praemium, vel est in statu quo impeditur ab illo. Si autem — est in statu recipiendi finalem retributionem, hoc est dupliciter. Vel quantum ad bonum, et sic est paradisus* [= *coelum*]. *Vel quantum ad malum, et sic ratione actualis culpae est infernus, ratione autem originalis est limbus puerorum. Si autem est in statu quo impeditur a finali retributione consequenda, vel est propter defectum personae, et sic est purgatorium, in quo detinentur animae, ne statim praemia consequantur, propter peccata quae commiserunt; vel propter defectum naturae, et sic est limbus patrum, in quo detinebantur patres a consecutione gloriae propter reatum humanae naturae, quae nondum poterat expiari.* Dieser Eintheilung entspricht für die Seite der Strafen eine Eintheilung nach deren Qualität und Dauer, s. Bellarmin, a. a. O. II, 6, 8 (vgl. auch Limborch, III, 13, 25). Die Strafen im andern Leben bestehen nämlich entweder in blossem Mangel oder in positivem Schmerz, und beide sind entweder zeitlich oder ewig. Es gibt also

1) eine *poena sensus*
   a) *aeterna,* welche in der Hölle erduldet wird;
   b) *temporalis*, im Fegfeuer;
2) eine *poena damni*
   a) *aeterna*, im *limbus infantium*;
   b) *temporalis*, im *limbus patrum*.

nach katholischer Lehre den Seelen durch Fürbitte und gute Werke (Fasten, Almosen, Anstellung von Todtenmessen) der Ueberlebenden, oder von Seiten der Kirche durch Anweisung einer Portion aus ihrem Schatze überschüssigen Verdienstes (durch Ablafs) erleichtert und abgekürzt werden. [48]) Doch diese Möglichkeit, jenseits noch den Zustand zu verändern, dauerte auch nach katholischer Lehre nur bis zum jüngsten Gerichte, wo sofort jeder Seele ihr Loos für alle Ewigkeit angewiesen wird. [49])

Der evangelischen Kirche war in Folge der Missbräuche, welche sich daran geknüpft hatten, die katholische Vorstellung vom Fegfeuer besonders zuwider; [50]) aber indem sie nun jeden Mittelzustand ausschloss, so ergab sich zwischen dem moralischen Zustande des Menschen vor dem Tod und nach demselben eine Kluft, über welche nur durch einen Sprung hinwegzugelangen war. Auch der Frömmste — darauf drang ja Niemand eifriger als eben die Protestanten — ist, so lange er diesen sterblichen Körper umherschleppt, noch immer mit Sünde befleckt; sein Glaube nimmt ihm dieselbe vorerst nur ideell, im göttlichen Urtheil, reell nur sehr unvollkommen, ab: [51]) unmittelbar nach dem Tode aber

---

[48]) Thomas, a. a. O. 71, 1 ff. Späteres bei Baumgarten, S. 448 ff. Winer S. 158 f.

[49]) Dadurch unterscheidet sich das katholische Fegfeuer auch von dem πῦρ καθάρσιον, welches ältere Kirchenväter, z. B. Origenes, und auch noch Augustin, mit dem jüngsten Gericht und dem Weltbrande verbunden dachten, s. v. Cölln zu Münscher, I, S. 60 f.; Gieseler, I, S. 635.

[50]) Art. Smalcald. p. 307 heisst es *mera diaboli larva*: Andere Stellen bei Winer, S. 158.

[51]) Form. Concord. p. 686: (*Renati*) *per fidem propter obedientiam Christi — boni et justi pronuntiantur et reputantur, etiamsi ratione corruptae naturae suae adhuc sint maneantque peccatores, dum mortale hoc corpus circumferunt.*

sollte er zu Christus, [52]) in dessen Umgebung doch nichts Unreines eingehen kann, und zur vollkommenen Seligkeit gelangen, welche eine ebenso vollkommene Reinheit von Sünden voraussetzt. [53]) Fragt man nach der wirkenden Ursache dieser Veränderung, so geben mehrere Stellen der lutherischen Symbole den Schein, als dächten sie die plötzliche Reinigung eben durch die Trennung der Seele vom Leibe, als dem Sitze der Sünde, vermittelt, [54]) was eine sehr ungeistige Ansicht von dem Wesen der Sünde voraussetzen würde; nimmt man es aber mit jenen Aeusserungen nicht so streng, so bleibt nur die Berufung auf ein Wunder übrig, mittelst dessen Gott aus der abscheidenden Seele die Wurzeln des Bösen ausreisst. [55]) Diess wäre jedoch nichts Anderes, als von Gott vorgenommen die Operation desjenigen, der durch wörtliche Befolgung von Matth. 19, 12. sich gewisse üble Neigungen vom Leibe zu schaffen suchte; und mit Recht hat Möhler darin eine mechanische Operation, Schleiermacher eine zauberische Procedur, beide eine gewaltsame Unterbrechung der selbstthätigen Entwicklung des menschlichen Geistes gefunden. [56]) Auch von protestantischer Seite

---

[52]) Confess. Helvet. II, 26: *Credimus, fideles recta a morte corporis migrare ad Christum.*

[53]) Quenstedt, I, p. 553: *Aberit a beatis omne, etiam minimum, peccatum.*

[54]) S. die in der 51ten Anm. zu diesem und der 53ten zum 87ten §. (S. 484), ferner von Hase, Dogm. S. 135 Anm. f., beigebrachten Stellen.

[55]) So drückt sich Origenes wirklich einmal aus, Comm. in Matth. T. X, 2; doch kann es bei ihm gerade am wenigsten wörtlich gemeint sein.

[56]) Schleiermacher, der christl. Glaube, II, S. 539; Möhler, Symbolik, S. 215 (doch vgl. auch schon Michaelis, Dogm. S. 711). Baur hält sich in seiner Entgegnung (der Gegensatz des Kath. u. Prot. S. 308 ff.) an den Möhler'schen Ausdruck: mechanisch, und

ist neuerlich vielfältig anerkannt worden, dass sich die Reformatoren durch ihre praktischen Gründe gegen das katholische Fegfeuer weiter haben führen lassen, als vor einer gesunden Theorie zu verantworten ist. [57]) Doch kehrt sich dieses Urtheil insofern auch wieder um, als eine Vorstellung, welche, wie die von ewiger Seligkeit und Verdammniss, von Hause aus eine Abstraction ist, dieser ihrer wahren Natur näher bleibt, wenn sie, wie in der protestantischen Lehre, in ihrer Abstractheit festgehalten, als wenn ihr, wie in der katholischen Kirche, durch concretere Ausbildung der täuschende Schein des Wesenhaften gegeben wird.

Noch weit weniger als einen Fortschritt zu höherer Seligkeit räumt die Kirche (die protestantische überhaupt nicht; die katholische wenigstens nicht mehr nach dem jüngsten Gerichte) einen Uebergang von der Verdammniss zur Seligkeit als möglich ein. Dass die Qualen der verdammten Menschenseelen, wie die des Teufels und seiner Engel, kein Ende nehmen werden, ist in der Augsburgischen Confession [58]) so gut wie auf der

---

weist nun nach, dass vielmehr die katholische Vorstellung von einer Reinigung durch materielles Feuer eine mechanische sei. Baur nimmt also den Ausdruck mechanisch im Gegensatze des Geistigen, Moralischen, und so hat er freilich Recht; allein Möhler verstand ihn im Gegensatze des Organischen, durch stetige Entwickelung Herbeigeführten, und so behält er gegen die protestantische Vorstellung vollkommen Recht. Baur sagt zwar, auch die protestantische Lehre könne die Durchdringung des ganzen Menschen von dem einmal in ihm gesetzten Principe des Lebens nur unter der Form eines unendlichen Progresses, einer auch nach dem Tode noch fortgehenden steten Reinigung und Vervollkommnung sich denken (S. 311): allein wie Vieles, das man eigentlich nicht denken kann, hat die protestantische wie die katholische Kirche sich doch gedacht!

[57]) Besonders von Lessing, in der Abhandlung: Leibnitz von den ewigen Strafen, Werke, VI, S. 169. Ebenso, freilich aus andern Gründen, v. Meyer, Kerner, Eschenmayer.

[58]) P. I, Art. XVII.

konstantinopolitanischen Synode unter Justinian mit Verdammung der Gegenlehre festgesetzt worden. Zwar sträubte sich das menschliche Gefühl von jeher gegen diese Lehre;[59] und wenn man auch den Teufel und seine Dämonen der ewigen Flamme preiszugeben kein Bedenken trug,[60] so war man doch für die Menschen auf Milderungen bedacht. In dieser Hinsicht sprach Hieronymus ganz aus dem Herzen des Christenhaufens, wenn er alle Nichtchristen ohne Unterschied ewig verdammt, alle Christen aber selig werden liess, nachdem die gottlosen unter ihnen eine Zeit lang bestraft worden wären:[61] doch eine solche Milderung anzunehmen, schämten sich alle besseren Kirchenlehrer.[62] Ueberhaupt war auf kirchlichem Standpunkte der ewigen Dauer der am jüngsten Gerichte verhängten Strafen nicht zu entgehen. Mit Recht berief man sich auf die unzweideutige Lehre der heiligen Schrift, und rügte die Inconsequenz, in demselben Ausspruche Christi *ζωὴ αἰώνιος* von endloser Seligkeit, *κόλασις αἰώνιος* aber nicht von einer ebensolchen Verdammniss verstehen zu wollen.[63] Ferner schien der ungebildeten Vorstellung mit der endlichen Aufhebung des Unterschiedes zwischen Guten und Bösen

---

59) Noch Augustin sagt Enchirid. 112: *Nonnulli, imo quam plurimi, aeternam damnatorum poenam et cruciatus sine intermissione perpetuos humano miserantur affectu, atque ita futurum esse non credunt etc.*

60) S. Augustin. de civ. Dei XXI, 17.

61) Hieron. Comm. in Jes. zu 66, 24: *Sicut diaboli et omnium negatorum et impiorum qui dixerunt in corde suo: non est Deus, credimus aeterna tormenta: sic peccatorum et impiorum, et tamen Christianorum, quorum opera in igne probanda sunt atque purganda, moderatam arbitramur et mixtam clementia sententiam* (Ders., Dial. c. Pelag. I: *Christianos, qui in peccato praeventi fuerint, salvandos esse post poenas*).

62) Vgl. Augustin. Enchirid. 67.

63) Augustin. de civ. Dei, XXI, 23.

der zwischen Gutem und Bösem verwischt zu werden.[64]) Andrerseits jedoch waren die menschlichen Sünden sowohl der Zahl und Dauer als dem Grade oder Werthe nach endlich, überdiess auch von endlichen Subjecten verübt: mit dieser allseitigen Endlichkeit der Schuld schien die Unendlichkeit der Strafe im Missverhältniss zu stehen.[65]) Allein die Beziehung auf Gott gab ja der menschlichen Sünde, wie wir schon oben Gelegenheit hatten zu sehen,[66]) unendlichen Schuldwerth: diesen vom Menschen durch intensiv unendliche Strafe einzufordern, erlaubte seine endliche Natur nicht: so musste denn die extensive Unendlichkeit der Dauer ersetzend eintreten.[67]) Allein könnte mit Rücksicht auf Gott, als ihr Object, eine Sünde unendlich werden, so wären alle Sünden, da sie sämmtlich Verschuldun-

---

[64]) Hieron. in Jon. 3, 6: *Alioqui, si omnes rationabiles creaturae aequales sunt, et vel ex virtutibus vel ex vitiis sponte propria aut sursum eriguntur, aut in ima merguntur, et longo post circuitu atque infinitis seculis omnium rerum restitutio fiet et una dignitas militantium: quae distantia erit inter virginem et prostibulum? quae differentia inter matrem Domini et (quod dictu quoque scelus est) victimas libidinum publicarum? idemne erit Gabriel et diabolus? etc. Finge quaelibet, annos et tempora duplica, et infinitas aetates congere cruciatibus: si finis omnium similis est, praeteritum omne pro nihilo est.* Vgl. auch Thomas, a. a. O. 99, 3.

[65]) Schon Thomas, 99, 1, lässt sich den Einwurf machen: *Poena — non debet excedere culpam —; sed culpa est temporalis: ergo poena non debet esse aeterna.* Hauptsächlich aber gehört hieher Ernesti Soneri demonstratio theologica et philosophica, quod aeterna impiorum supplicia non arguant Dei justitiam, sed injustitiam, vgl. Lessing a. a. O. S. 139.

[66]) §. 69. Anm. 20.

[67]) Thomas a. a. O.: *Poena peccati mortalis (est) aeterna, quia per id contra Deum, qui est infinitus, peccatur. Unde, cum non posset esse infinita poena per intensionem, quia creatura non est capax alicujus qualitatis infinitae, requiritur, quod saltem sit duratione infinita.*

gen gegen Gott sind, gleich gross; [68]) was doch die Kirchenlehre selbst nicht annimmt. Mithin misst sie den Grad der Schuld nicht am Objecte, sondern an der Gesinnung des Subjects, welche, wie dieses selbst, immer nur einen endlichen Werth haben kann. [69]) Nun wohl; wenn nicht intensiv unendlich, so sind es die Verschuldungen der Verdammten doch extensiv: da die göttliche Gnade sich ihnen entzogen hat, so können sie nicht anders als in alle Ewigkeit fort sündigen, und dieser Unendlichkeit des Sündigens entspricht mit Recht die unendliche Dauer der Strafe. [70]) Allein mit dieser Wendung war man aus der Bahn des christlichen Dogma gewichen. Diesem war das Leben nach dem Tode, wie schon bemerkt, kein Forthandeln, sondern nur ein Behandeltwerden nach Mafsgabe des Gehandelthabens bei Leibesleben: nach dem Tode konnte der Mensch nichts weiter verbrechen, und die Endlosigkeit seines jenseitigen Elendes musste daher ihren Grund in den Verschuldungen des diesseitigen Lebens haben. [71]) Doch auch für sich betrachtet hielt diese Auskunft nicht Probe. Gesetzt, die Verdammten werden ewig bestraft, weil sie ewig fort sündigen müssen: war es denn Gottes Heiligkeit und Güte gemäfs, sie durch Entziehung seines Beistandes in diese Nothwen-

---

[68]) Wie Sam. Crell, Tillotson u. A. bemerkten, s. Eberhard, neue Apologie des Sokrates, I, S. 389.

[69]) Eberhard a. a. O. S. 387.

[70]) Gerhard, ll. theol. de infern. §. 60. Vgl. Leibnitz in seiner Vorrede zu der von ihm beabsichtigten Ausgabe der Soner'schen Abhandlung: *Dici potest, damnatorum infinita numero peccata esse, quoniam per totam aeternitatem in peccando perseverant. Quare, si aeterna sunt peccata, justum est, ut aeternae etiam sint poenae.* Ebenso Théodicée II, 266.

[71]) Lessing a. a. O. S. 142 f.

digkeit zu versetzen? oder, philosophisch genommen, wer konnte von freien Wesen so gewiss behaupten, dass sie sich niemals vom Bösen zurück zum Guten wenden würden? [72]) Kehrten sie aber einmal um, dann war es nach richtigeren Begriffen von Gottes Gerechtigkeit nothwendig, dass er auch mit der Strafe nachliess: die absolute Ewigkeit der Höllenstrafen wird zur hypothetischen: es hängt von der Bedingung des menschlichen Verhaltens ab, ob sie aufhören sollen oder nicht. [73]) Oder insofern hiemit meistens auch die Vorstellung von willkürlichen positiven Strafen verlassen, und nur noch von den natürlichen Folgen der Sünde die Rede war, so glaubte man immer noch in gewissem Sinne sagen zu können, sie werden auf jeden Fall ewig dauern, sofern der Lasterhafte auch im Falle der Besserung hinter dem, der früher als er dem Guten sich zugewendet hat, in alle Ewigkeit zurückbleiben werde. [74]) Allein mit dieser Theorie der sogenannten relativen Ewigkeit der Höllenstrafen hatte man sich in einer beinahe ebenso ungeistigen Ansicht verfangen, als die kirchliche gewesen war, der man entgehen wollte. Als ob dem Geiste das Zeitmafs seiner Bewegung so fest vorgeschrieben wäre, dass der Abstand zweier Individuen, deren eines auf derselben unendlichen Bahn sich später als das andere in Bewegung gesetzt hat, immer der gleiche bleiben müsste! Im Begriffe der Freiheit liegt vielmehr die Möglichkeit, die versäumte Zeit durch grössere Intensität des Strebens ersetzen, und den auch noch so weit Vorangeeilten überholen zu können.

Von diesem absoluten Freiheitsbegriff ist schon in

---

72) Vgl. Reinhard, Dogm. S. 698 f.

73) Eberhard a. a. O. S. 391 ff.

74) Eberhard, S. 429 f.; Lessing a. a. O., S. 162.

der ältesten Kirche ORIGENES ausgegangen. Allen Geistern, sie mögen noch so tief gefallen sein, steht der Rückweg offen; selbst der Teufel kann, wenn er will, mit der Zeit wieder zur höchsten englischen Würde gelangen.[75] So war ORIGENES über den Mechanismus relativ ewiger Höllenstrafen hinaus: doch auch bei ihrer blos hypothetischen Endlichkeit blieb er nicht stehen. Allerdings hängt ihr Aufhören von gewissen Bedingungen ab: diese werden aber nach ORIGENES erfüllt werden, so gewiss Gott als der Schöpfer jedes seiner Werke wiederherstellen kann,[76] und als der Gütige alle zu dem Einen Principe zurückführen will, von dem sie ausgegangen sind, damit das Ende dem Anfange gleich sei.[77] Wie könnte auch — so unterstützte SCOTUS ERIGENA dieselbe Theorie — etwas der unendlichen Güte Gottes Widerstrebendes gleich ewig mit ihr sein, und nicht vielmehr von ihr aufgehoben und in sich verschlungen werden?[78] Diese sogenannte Wiederbringung aller Dinge (ἀποκατάςασις πάντων, A.G. 3, 21) verwirklicht sich aber in langen Läuterungsperioden.[79] Da Christus von einer Sünde

[75]) Nach HIERON. ad Avit. lehrte ORIGENES, *nos — et angelos futuros daemones, si egerimus negligentius, et rursum daemones si voluerint capere virtutes, pervenire ad angelicam dignitatem.*

[76]) ORIG. de princip. III, 6, 5: *Nihil enim omnipotenti impossibile est, nec insanabile aliquid est factori suo.*

[77]) Ebendas. I, 6, 1 f.: *In unum sane finem putamus quod bonitas Dei per Christum suum universam revocet creaturam —. Semper enim similis est finis initiis, — et ab uno initio multae differentiae — rursum per bonitatem Dei et subjectionem Christi atque unitatem sp. sancti in unum finem, qui sit initio similis, revocantur.*

[78]) SCOTUS ERIG. de divis. nat. V, 27: *Vera ratio docet, nullum contrarium divinae bonitati vitaeque ac beatitudini posse esse coaeternum; divina siquidem bonitas consumet malitiam, aeterna vita absorbet mortem, beatitudo miseriam.*

[79]) ORIG. de princip. III, 6, 6: *Quod tamen non ad subitum fieri,*

spricht, die weder in diesem noch in jenem αἰὼν vergeben werden solle, so werden also mehrere der Welten, die Origenes auf einander folgen lässt, ablaufen können, ohne dass alle bösen Menschen und Engel in ihren Urstand zurückgekehrt wären. [80]) Weil aber andererseits der Apostel Paulus eine Zeit verheisst, da Gott Alles in Allen sein werde, d. h., wie Origenes es deuten zu dürfen glaubt, die Gemüther aller Wesen als das innerste Princip ihres Denkens und Handelns einnehmen: [81]) so wird, wenn auch noch so spät, doch gewiss einmal eine Zeit kommen, wo selbst der letzte Feind, der Teufel, aufgehört haben wird — nicht zu sein, wohl aber Teufel und Gottes Feind zu sein, [82]) und wo im Zusammenhange damit auch die Körperwelt, die ja nur als Hülle abgefallener Geister geschaffen war, sich zur Geistigkeit verklären wird. [83])

---

sed paulatim et per partes intelligendum est, infinitis et immensis labentibus seculis, cum sensim per singulos emendatio fuerit et correctio prosecuta, praecurrentibus aliis — aliis — insequentibus etc. Auch Gregor von Nyssa, orat. catech. 26. spricht von μακραῖς περιόδοις, in welchen das Böse aus der Welt hinweggeschafft werde, und ebenso waren Gregor von Nazianz, Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsvestia dieser Theorie geneigt. Vgl. Ullmann, Gregor von Naz., S. 505.

80) Orig. de orat. 27; de princip. II, 1, 3: *Dubium non est, quin finis ipsius (mundi) in diversitate multa adhuc et varietate reperiendus sit, quae utique varietas in hujus mundi fine deprehensa causas rursus diversitatum alterius mundi post hunc futuri occasionesque praestabit.*

81) De princip. III, 6, 3.

82) Orig. de princip. III, 6, 5: *Destrui sane novissimus inimicus ita intelligendus est, non ut substantia ejus, quae a Deo facta est, pereat, sed ut propositum et voluntas inimica, quae non a Deo, sed ab ipso processit, intereat. Destruetur ergo, non ut non sit, sed ut inimicus non sit et mors.*

83) Ders. ebendas. 6. Vgl. die oben, §. 103. Anm. 26, angeführten Stellen.

Dann wäre also das grosse Einerlei, das $A = A$, hergestellt, das wir schon oben so langweilig gefunden haben, dass — — Origenes selbst es nicht darin aushält. Der Freiheitsbegriff ist die absolute Unruhe, die ihn aus jener Identität wieder heraustreibt. Während die Kirchenlehre die seligen Geister durch die Ertheilung der ferneren Unmöglichkeit des Sündigens gleichsam zu Petrefacten des Guten macht, bleibt ihnen bei Origenes auch nach ihrer Wiederherstellung die Wahlfreiheit: und so ist nicht dafür zu stehen, dass nicht manche von ihnen abermals abfallen, und dadurch die Erschaffung einer neuen Körperwelt und neue Anstalten zur abermaligen Rettung des Verlorenen nothwendig machen werden.[84]) So verläuft sich nach Origenes das Leben der Geisterwelt in dem endlosen Wechsel zwischen Abfall und Rückkehr:[85]) der concrete Begriff des Universum war ihm in die abstracten Seiten des getheilten, ungleichen, materiellen Diesseits und eines in sich gleichen und einigen rein ideellen Jenseits zerfallen, welche nun in ruhelosem Wechsel einander gegenseitig verdrängen und wieder hervorrufen. — Noch unmittelbarer schlägt bei Scotus Erigena die Abstraction in den Begriff um. Er erwartet eine Rückkehr aller Dinge in ihre Principien und letztlich in Gott,[86]) ein dereinstiges Aufhören des Bösen

---

[84]) Ebendas. 3: *Nec dubium est, quin post quaedam intervalla temporum rursus materia subsistat, et corpora fiant, et mundi diversitas construatur, propter varias voluntates rationabilium creaturarum.*

[85]) So beschreibt Hieron. epist. ad Avit. die Lehre des Origenes: *rursum nasci ex fine principium et ex principio finem, et ita cuncta variari, ut qui nunc homo est, possit in alio mundo daemon fieri etc.*

[86]) Scotus Erig. de divis. nat. I, 10. II, 8. u. oft.

und des Uebels;[87]) und begründet diese Hoffnung auf die negative Natur des Bösen, welches weder von Gott noch für Gott, mithin überhaupt nicht sei.[88]) Wenn aber für Gott, also für den absoluten Standpunkt, das Böse schon jetzt nicht ist, so kann sein einstiges Aufhören kein objectives, sondern nur das subjective sein, dass es für alle diejenigen gleichfalls nicht mehr ist, welche in den Standpunkt der absoluten Weltbetrachtung einrücken. Auch diess sieht ERIGENA selbst noch ein;[89]) doch hält er die Einsicht nicht fest,[90]) und

---

[87]) Ebendas. V, 26. Vgl. auch Anm. 78.

[88]) Ebendas. u. 28: *Quod natura daemonum et bona sit, et a summo bono facta, et quod non secundum quod sunt, sed secundum quod non sunt, mali dicuntur — per hoc naturali necessitate sequitur, quod in eis est a summo Deo factum solummodo in eis permansurum — quod autem ex Deo non est, h. e. illorum malitia, periturum.*

[89]) De divis. nat. II, 14. lässt er den Schüler fragen, *quomodo omnium substantiarum — reditus in unum atque adunatio futura sit? utrum re ipsa, h. e. transitu omnium sensibilium in intellectualia, ita ut peracto mundi hujus sensibilis curriculo omnia sint spiritualia, nihil corporeum seu sensibile remaneat; an solo contuitu animi, naturalem unitatem omnium rerum in suis rationibus primordialibusque causis contemplantis? Ea namque, quae extrinsecus corporeo sensui variis multipliciaque locis, temporibus, qualitatibus, quantitatibus caeterisque sensibilis naturae differentiis apparent, in suis rationibus, secundum quas a creatore omnium condita sunt aeternaliterque immutabili suae naturae statu certisque divinae providentiae regulis subsistunt, puro intellectui, rerum omnium veritatem inquirenti, invenienti, consideranti unum individuum videntur esse et sunt.* Denn auch die Engel sehen die Welt *non extrinsecus corporeis sensibus, non locorum spatiis divisum, non variis temporum motibus distinctum, non numerositate partium suarum dispersum, non qualitatum quantitatumve multiplicibus differentiis dissimilem, non molis magnitudine tumidum, — — sed totum simul simpliciterque in suis rationibus immutabiliter subsistentem.*

[90]) Doch wie trefflich auch dann noch! V, 21: *Eo — modo quo ii qui virtute atque scientia implentur, adhuc in hac vita constituti solo animo intereunt* (der Welt absterbend und sich in Gott versenkend), *totus mundus quando terminabitur interibit.*

scheint überdiess auch diese subjective Wiederbringung als eine solche zu betrachten, welche künftig einmal durch ein Wunder für alle Geister herbeigeführt werden würde.

Während unter den neueren Theologen Supranaturalisten und Rationalisten sich mit der hypothetischen oder relativen Ewigkeit der Höllenstrafen zufrieden gaben, [91] zeigt sich unter denjenigen, die in näherer Beziehung zur Speculation stehen, mehr oder minder Hinneigung zu der Idee des Origenes. Nitzsch setzt eine künftige Wiederbringung wenigstens als möglich voraus; [92] bestimmter hoffte Schleiermacher, dass durch die Kraft der Erlösung dereinst eine allgemeine Wiederherstellung aller menschlichen Seelen erfolgen werde. [93] Allein diese Ansicht, welche für den Standpunkt des Origenes eine grosse geistige That war, ist auf dem der heutigen Wissenschaft zur Plattheit geworden. Wer heut zu Tage von dem Dualismus zwischen Seligen und Verdammten, in welchen die kirchliche Eschatologie ausläuft, unbefriedigt ist, dem ist zuzumuthen — weil ihm die heutige Wissenschaft die Mittel dazu bietet —, dass er dem Mangel auf den Grund gehe, d. h. der Vorstellungen von jenseitiger Seligkeit und Verdammniss als leerer Abstractionen sich entschlage. Sucht er ihnen statt dessen durch concretere Ausbildung den Schein von Wirklichkeiten zu geben, so fällt er unter den gemeinen Standpunkt herab, und entfernt sich (wie oben bei'm Fegfeuer) viel weiter von der Wahrheit, als derjenige, welcher jene Vorstellungen

---

[91]) Reinhard, S. 696 ff.; Bretschneider, II, S. 468 ff.; Wegscheider, §. 200.

[92]) System der christl. Lehre §. 219.

[93]) Der christl. Glaube, II, S. 551, vergl. mit der Abhandlung über die Lehre von der Erwählung.



in ihrer Abstractheit oder Unwahrheit, d. h. nach ihrer Wahrheit, festhält. Statt in der nebelhaften Ferne einer gemeinten Zukunft die beiden Parallellinien von Seligkeit und Verdammniss in einander verschwimmen zu lassen, sind sie vielmehr beide in die Gegenwart zurückzubeugen, und die ewige Seligkeit ebenso als die absolute Affirmation des Guten (nicht der Guten als Individuen, nach der kirchlichen Vorstellung; diese sind immer nur nach ihrer Beziehung auf die Idee des Guten, mithin relativ, affirmirt), wie die ewige Verdammniss als die schlechthinige Verneinung und Nichtigkeitserklärung des Bösen zu fassen; worin dann die Wiederbringung als der beständige Hervorgang jener Affirmation aus dieser Negation von selbst schon enthalten ist. [94]

---

[94]) Vgl. de Wette, kirchliche Dogmatik, §. 254. Auch schon Scotus Erigena streift diese Einsicht an, V, 30: *Aeternitatem ignis — non de diuturnitate deque infinitis temporalium revolutionum prolixitatibus, verum de irrevocabili et incommutabili justissimi judicis sententia intelligere debemus. Eadem ratio est de aeternitate beatae vitae: in qua etiam nulla temporalia spatia intelliguntur, quum in se ipsa immutabiliter permanens, super omnia tempora, nullo principio seu fine concluditur.*

Zweites Hauptstück.

Die Unsterblichkeitslehre der modernen Reflexion.

§. 106.

Die allgemeinen Bestimmungen.

Den ganzen reichen Hausrath der kirchlichen Eschatologie überlässt das moderne Ich ohne sonderliche Gemüthsbewegung dem kritischen Brande, zufrieden, aus demselben seine nackte Fortdauer nach dem Tode zu retten. Mit Continuität des Bewusstseins, versteht sich; sonst würde es ja nicht als Ich fortbestehen. Dieser Unsterblichkeitsglaube ist die Seele der jetzigen Gefühls- und Verstandesreligiosität: der gebildete Fromme lässt sich eher noch seinen Gott und Christus, als die Hoffnung auf Fortdauer nach dem Tode nehmen. Was nützt mir ein Gott, welchen Grund habe ich, Christi Joch auf mich zu nehmen, wenn im Tode Alles aus ist? Nach der Kantischen Sichtung der alten Ideenwelt blieben noch Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, diese drei: aber die Unsterblichkeit ist die grösseste unter ihnen.[1] Der Spruch des Psalmisten:

---

[1]) Diess zeigte sich insbesondere darin, dass das A. T., welches von Gott so Vieles und Treffliches enthält, auch die Freiheit

Wenn ich nur dich (Gott) habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde, ob mir auch Leib und Seele verschmachte (Ps. 73, 25 f.), hat sich in der Denkweise der neueren Zeit so umgekehrt, dass es jetzt heisst: Wenn ich nur mein Ich in Sicherheit habe, so frage ich nichts nach Gott und Welt.

Es liegt nahe, dieses Aufgehen aller religiösen Interessen in dem für das liebe Ich als Egoismus zu rügen: [2]) indessen ist doch nicht ausser Acht zu lassen, dass diese subjective Wendung dem modernen Geiste wesentlich, und er mit ihr der altkirchlichen Entäusserung gegenüber vollkommen in seinem Rechte ist. Dass dem aufgeklärten Ich an ihm selber mehr gelegen ist, als an dem extramundanen Gotte, dem gemeinten Christus und seiner Wiederkunft mit den Engellegionen, darüber werden wir es nicht tadeln können, nachdem wir im Bisherigen gesehen haben, was es mit jenen Vorstellungen für eine Bewandtniss hat. Sie sind ja eben in das Ich zurückgegangen, das somit alles Inhaltes gewiss, ein gutes Recht hat, etwas auf sich zu halten. [3]) Es fragt sich nur, ob es sich

des menschlichen Willens voraussetzt, doch, weil ihm die Unsterblichkeit fehlte, der Würde eines Religionsbuchs von Reimarus (Viertes Fragment, dass die Bücher des A. T. nicht geschrieben worden, eine Religion zu offenbaren, S. 154 ff.) und Kant (Die Religion innerhalb der Gränzen der blossen Vernunft, S. 187) verlustig erklärt wurde.

[2]) S. Schleiermacher, Reden über die Religion, S. 172; Richter, die Lehre von den letzten Dingen, I, S. 13 und öfter.

[3]) Hegel, Phänomenol. S. 560 f.: Das einzelne Selbst ist die negative Kraft, durch welche und in welcher die Götter, so wie deren Momente, die daseiende Natur und die Gedanken ihrer Bestimmungen, verschwinden; zugleich ist es nicht die Leerheit des Verschwindens, sondern erhält sich in dieser Nichtigkeit selbst, ist bei sich und die einzige Wirklichkeit. Dadurch, dass das einzelne Bewusstsein in der Gewissheit seiner selbst es ist, das als

und seine Unendlichkeit in der rechten Weise fasst. Sofern es noch nicht speculatives ist, fasst es die letztere bekanntlich als die endlose gerade Linie der unaufhörlichen Fortdauer: und da zeigt sich freilich, dass es der kirchlichen Denkweise, deren Inhalt es in sich aufgezehrt hat, doch der Form nach noch verfallen ist. Denn wenn das allgemeine Schema der kirchlichen Vorstellung die Entäusserung war, so ist ja das Beginnen dieses gebildeten Ich, statt seine Unendlichkeit frischweg in sich zu ergreifen, ihr lieber im endlosen Progresse nachzulaufen — diess ist ja dasselbe Aussersichkommen, dessen kirchliche Producte zwar das Ich aufgelöst hat, ohne doch von ihm selbst sich losmachen zu können.

Hat es hiemit seine Unendlichkeit verendlicht, so kann es auch sich selbst in dieser gemeinten Unendlichkeit nur als endliches zu fassen bekommen. Diess zeigt sich sogleich darin, dass der wichtigste Punkt in dieser aufgeklärten Unsterblichkeitslehre das sogenannte Wiedersehen, die Wiedervereinigung mit den vorangegangenen Lieben, mit Gattinnen und Kindern, Freunden und Freundinnen ist. Damit legt ja das Ich den Willen an den Tag, nicht blos seine Subjectivität überhaupt, sondern auch deren particuläre Bestimmungen und Verhältnisse, in alle Ewigkeit fortzuführen, d. h. aus seiner Endlichkeit keinen Schritt herauszugehen.[4] Das Wiedersehen war auch im alten Kirchenglauben enthalten; aber als untergeordnetes Moment,

---

diese absolute Macht sich darstellt, hat diese die Form eines Vorgestellten, von dem Bewusstsein überhaupt Getrennten und ihm Fremden, verloren u. s. f. — Diess sagt Hegel von dem aristophanischen Bewusstsein im Verhältniss zur griechischen Religion; es gilt aber ebenso von dem modernen im Verhältniss zum Christenthum.

[4]) Vgl. Richter a. a. O. S. 84 f.

welches hinter den grossartigen Interessen der Anschauung Gottes und Christi sammt seinem verklärten Leibe, der triumphirenden Kirche der Engel und Menschen, zurücktrat: es gehörte die moderne Wendung des Bewusstseins dazu, um jenes Moment als die Hauptsache, woran vor Allem gelegen sei, hervortreten zu lassen. Welche empfindsame Bücher wurden zu Ende des vorigen Jahrhunderts und zu Anfang des jetzigen über diesen Gegenstand geschrieben! [5]) und noch immer bildet die Aussicht auf das Wiedersehen einen stehenden Artikel in unsern Grabreden und Traueranzeigen. Hiebei ist freilich sogleich der Fall schwierig, der oft genug eintreten muss (vgl. Luc. 17, 34), wenn nämlich von zwei Seelen, die hier durch Liebe verbunden waren, nach dem Tode die eine in den Himmel, die andere in die Hölle kommt. Ziehen die Bande des Blutes auch dort noch so stark an, dass es das Glück einer Mutter erhöht, in der Seligkeit ihren Sohn um sich zu haben, so muss es sie in demselben Grade unglücklich machen, den andern Sohn in der Hölle zu wissen; und hat sie nun gar mehr Kinder und Angehörige die in die Hölle gekommen sind als die in den Himmel, oder ist sie allein von ihrer ganzen Familie in den Himmel gekommen, so wird die gute Frau von einer solchen Seligkeit um so weniger Genuss haben, je mehr sie ihrer würdig ist, da ja selbst dem gottlosen Prasser in der Hölle das künftige Schicksal seiner hinterbliebenen Brüder so sehr zu Herzen ging (Luc. 16, 27 f.). Soll aber die Mutter im Himmel sich so sehr auf den göttlichen Standpunkt

---

[5]) Einige Titel mögen hier stehen: Engel, wir werden uns wiedersehen! Thiele v. Thielefeld, Alfred und Ida, Briefe über Fortdauer und Wiedersehen; Grävell, Briefe an Emilien über die Fortdauer unserer Gefühle nach dem Tode.

gestellt haben, dass sie ihre Kinder ebenso gleichmüthig wie fremde Personen in den Händen der göttlichen Strafgerechtigkeit sehen kann, so würde theils ein so entmenschtes Wesen gerade zu ihnen in die Hölle gehören; hauptsächlich aber müsste dann derselbe absolute Standpunkt sie auch dagegen gleichgültig machen, ob die sie umgebenden Seligen zufällig ihre Kinder wären oder nicht: und doch war die Voraussetzung, dass diess eben nicht gleichgültig sein werde, der Hauptbeweis für das Wiedersehen. Doch gestehen wir: hier ist diese moderne Hypothese aus der kirchlichen Voraussetzung ewiger Höllenstrafen heraus widerlegt, welche sie doch in der Regel nicht theilt, und sich daher durch die Hoffnung jener Mutter, einst auch ihre jetzt Strafe leidenden Kinder beseligt bei sich zu sehen, nothdürftig aus der Schlinge ziehen kann. Wir lassen sie laufen, da sie sich sogleich in ihren eigenen Fäden wieder fängt. Denn von dem engsten Kreise der Familie wendet das hoffende Subject seinen Blick alsbald auf den weitesten des Universum, hofft alle Planeten, Schwanzsterne und Sonnen (als die *μοναὶ πολλαὶ* Joh. 14, 2) nach und nach bereisen, die Wunder der Schöpfung sämmtlich kennen lernen, sich selbst in einer unendlichen Mannigfaltigkeit von Verhältnissen versuchen und nach allen Seiten ausbilden zu dürfen. [6]) An dieser allsei-

[6]) Ganz moderne Ideen hatte in diesem Stücke schon Origenes, de princip. II, 11, 6 f.: *Puto — quod sancti quique discedentes de hac vita permanebunt — in quodam eruditionis loco, et ut ita dixerim auditorio vel schola animarum, in quo de omnibus his quae in terra viderant doceantur — —. Si quis sane mundus corde et purior mente et exercitatior sensu fuerit, velocius proficiens cito ad aëris locum ascendet et ad coelorum regna perveniet, per locorum singulorum, ut ita dixerim, mansiones, quas Graeci quidem sphaeras, scriptura vero coelos nominat, in quibus singulis primo quidem perspiciet ea quae*

tigen Ausbildung aber müsste ihm die ewige Begleitung derselben Seelen ebenso hinderlich sein, als wenn auf einer hiesigen Bildungsreise ein junger Mensch seine ganze Familie mitnehmen wollte; es wird also in dieser Hinsicht im Interesse der Vervollkommnung des Einzelnen vielmehr liegen, dass er drüben in andere und immer andere Kreise versetzt werde, dass es mithin ein Wiedersehen in dem Sinne, wie man sich gewöhnlich in der Hoffnung eines solchen behagt, gar nicht gebe. 7)

Dass auf diese Weise die moderne Subjectivität, nachdem sie dem kirchlichen Dogma gegenüber ihre Unendlichkeit geltend gemacht hatte, doch selbst wieder der Endlichkeit verfiel, — bei diesem Abfall

---

ibi geruntur, secundo vero etiam rationem, quare geruntur, agnosceti et ita per ordinem digredietur singula, sequens eum qui transgressus est coelos, Jesum F. Dei etc. Von neueren Theologen vgl. Michaelis, Dogm. S. 719 f.; Bretschneider, II, S. 367. 440.

7) Was bleibt uns denn aber bei dem Tode geliebter Personen für ein Trost, wenn es keine Wiedervereinigung gibt? — Ich hätte Sie — schreibt Hegel an einen über den Verlust eines Kindes trauernden Freund, Werke, XVII, S. 633 — nur diess fragen können, was ich meine Frau bei einem ähnlichen, aber frühern, Verlust des noch einzigen Kindes fragte: ob sie es vorziehen könnte, ein solches Kind gehabt, und in seiner schönsten Zeit gehabt zu haben, und dessen verlustig zu werden, oder aber dieses Genusses gar nicht theilhaftig geworden zu sein. Ihr Herz wird dem ersteren Falle, der der Ihrige ist, den Vorzug geben. Es ist vorbei! es bleibt Ihnen aber die Empfindung jenes Glücks, die Erinnerung des lieben Knaben, seiner Freuden, seiner glücklichen Stunden, seiner Liebe zu Ihnen und seiner Mutter, und seiner kindlichen Sinnigkeit, wie seiner Gutmüthigkeit und Freundlichkeit gegen Jeden. Sein Sie nicht undankbar gegen die Befriedigung und das Glück das Sie genossen, behalten Sie dessen Andenken lebhaft und fest vor sich gegen den Verlust der Gegenwart: so ist Ihnen der Sohn und der Genuss, den Sie im Besitze desselben gehabt, unverloren.

von ihr selbst, der nächst der Lehre von Gott nirgends auffallender war als in der Unsterblichkeitslehre, konnte es unmöglich bleiben. Das Ich erhob sich von dem Standpunkte der Reflexion auf den speculativen, und suchte nun ausser den Concretionen des kirchlichen Jenseits auch der abstracten Jenseitigkeit als solcher Meister zu werden, insbesondere die endlose gerade Linie der Fortdauer nach dem Tode zum in sich geschlossenen Kreise umzubiegen, die Unsterblichkeit als ewig gegenwärtige zu erfassen. Berühmt ist als eine der ersten und schönsten Aeusserungen in diesem Sinne die von SCHLEIERMACHER in den Reden über die Religion;[8]) und nachdem sofort SCHELLING seine Gedanken über diesen Punkt in platonische Bilder verhüllt,[9]) HEGEL aber geschwiegen hatte, brach nach dessen Tode die lange zurückgehaltene Negativität des speculativen Princips gegen die Unsterblichkeitslehre der modernen Reflexion in der bekannten Schrift von RICHTER los.[10]) Damit war freilich der ganzen Zeit in's Herz gegriffen; sie war in ihrem Innersten verletzt; das letzte Heiligthum war erbrochen, und der jüngste Gott, das unsterbliche Ich, nun selbst zertrümmert, wie es die alten Götter zerschlagen hatte. Daher der allgemeine Unwille, mit welchem die RICHTER'sche Arbeit aufgenommen wurde. Derselbe wurde bei denjenigen, welche ausserhalb der Speculation standen,

---

8) Am Schlusse der zweiten Rede, S. 171 ff.

9) Besonders in der Schrift: Philosophie und Religion, S. 71 f.

10) Die Lehre von den letzten Dingen, eine wissenschaftliche Kritik von Dr. Fr. RICHTER von Magdeburg, I. Band. 1833. Eine freiere Darstellung versuchte der Verf. in der kleinen Schrift: Die neue Unsterblichkeitslehre, Gespräch in einer Abendgesellschaft. Schon vorher waren in gleichem Sinne, aber ohne den Namen ihres Verf. (FEUERBACH), erschienen: Gedanken über Tod und Unsterblichkeit, 1830.

durch die Schadenfreude, diese durch ein so abscheuliches Ergebniss compromittirt zu sehen, in etwas gekühlt: um so heftiger fuhr er bei denjenigen Philosophen und Theologen auf, welche sich mit der Speculation bisher zu thun gemacht hatten, in der Hoffnung, unter ihrem Schilde allen weichen Neigungen und lieben Gewohnheiten ihres schwachen Herzens um so ungestörter nachhängen zu können. Aus diesem Herzen kamen jetzt allerhand wunderliche Dinge hervor. Der logischen Klarheit der Richter'schen Untersuchungen wurden mystische Wolken und nebelhafte Hypothesen entgegengeblasen; sein verständlicher Vortrag durch leidenschaftliche, zum Theil gewiss ihren eigenen Urhebern unverständliche Declamationen überschrien; sein bisweilen übereilter, und darum in's Komische fallender, aber unverkennbar redlicher und sittlicher Eifer wurde als Frechheit und niedrige Gesinnung gebrandmarkt. Leute, die nicht werth waren, ihm die Schuhriemen aufzulösen, wetteiferten, die Schuhe an ihm abzuputzen. Weisse sprach von geist- und talentloser Gemeinheit der Richter'schen Schriften: [11]) die seinigen gegen Richter stehen freilich in beider Hinsicht auf der Stufe des Ungemeinen. Rosenkranz nahm sich der Person Richter's an, aber in der Sache liess er sich von Göschel bekehren: mit dem besten Erfolge; denn er fing alsbald an darüber irre zu reden. [12]) So ist es den vereinigten Bemühungen jener „wohlgesinnten

---

[11]) Die philosophische Geheimlehre von der Unsterblichkeit des menschlichen Individuums, S. 26.

[12]) So treffend er in der Recension über Göschel's Schrift (zuerst in den Berliner Jahrbüchern, jetzt in seinen kritischen Erläuterungen des Hegel'schen Systems S. 348) den neuesten Entwicklungsgang dieser Vorstellungen zeichnet, so unverständlich ist das, was er sofort zur Darstellung und weitern Begründung der Göschel'schen Lehre vorbringt.

Denker" [13]) zwar gelungen, an RICHTER einen literarischen Mord zu verüben; das Problem selbst aber haben sie um keinen Schritt weiter, oder vielmehr um keinen rückwärts zu bringen vermocht.

Ihren Lehrsatz von der unendlichen Fortdauer des selbstbewussten Individuums nach dem Tode hat die Metaphysik der ersten Periode der modernen Welt in ähnlicher Weise wie das Dasein Gottes mit einer Reihe von Beweisen unterbaut, die zum Theil schon von den älteren Kirchenlehrern an die Hand gegeben waren, und von welchen der aus der Vergeltung, der teleologische und der sogenannte metaphysische die bedeutendsten sind. [14]) Die Kritik der folgenden Periode hat diese Beweise bis auf den moralischen ungenügend befunden; die Speculation der neuesten hat auch diesen verworfen: doch hat sie sofort selbst wieder den Stoff zu einigen neuen Beweisen für die Unsterblichkeit herleihen müssen. Diess der Faden, an dem unsere folgende Darstellung sich verlaufen wird.

---

[13]) Ein bezeichnender Titel von LANGE (in Bezug auf die eschatologischen Schriften von FICHTE, GÖSCHEL und WEISSE, in den theol. Studien und Kritiken 1836, S. 693) für diejenigen Philosophen, welche der Theologie den Gefallen thun, ihr den Pelz zu waschen ohne ihn nass zu machen.

[14]) Blosse Spielereien, wie der sog. analogische Beweis aus den Metamorphosen der Raupe, dem Winterschlaf der Bäume u. dgl. (obgleich von letzterer Analogie WEISSE meint, sie verbreite über die physiologische Seite der Unsterblichkeitsfrage ein neues Licht, theol. Studien 1836, S. 323) werden hier übergangen. Wen sie interessiren, der kann bei RICHTER eine Darstellung und Beurtheilung derselben lesen. Unlogisch aber ist es, neben den oben aufgeführten Beweisen noch einen theologischen aus den göttlichen Eigenschaften aufzuführen (BRETSCHNEIDER, II, S. 363). Denn diese kommen ja bei jenen Beweisen bereits in Betracht: die Idee der göttlichen Gerechtigkeit ist die Grundlage des Vergeltungsbeweises; der teleologische stützt sich auf Gottes Weisheit und Güte u. s. f.

§. 107.

Die Nothwendigkeit einer sittlichen Vergeltung als Grund für die Fortdauer nach dem Tode.

Der Heerführer aller Unsterblichkeitsbeweise ist der aus der Vergeltung. Das häufige Missverhältniss des äussern Zustandes der Menschen in diesem Leben mit ihrem inneren Werthe gleicht sich mittelst der Idee eines gerechten Gottes in der Vorstellung eines künftigen Vergeltungszustandes aus. [1]) Hoffen wir nur in diesem Leben auf Christus, so sind wir die elendesten unter allen Menschen. Wenn die Todten nicht auferstehen, wofür begeben wir uns um unserer Ueberzeugung willen in Gefahr? Gibt es keine Fortdauer, so lasset uns essen und trinken; denn morgen sind wir todt (1 Kor. 15, 19. 30. 32). So schloss Paulus, und die Kirchenlehrer aller Zeitalter und Parteien sprachen, wie billig, dem Apostel nach. Dass die Vernichtung im Tode ein willkommener Fund für die Bösen wäre, hatten die Kirchenväter schon bei Platon gelernt; [2]) dass umgekehrt für die Frommen die Aussicht auf jenseitige Schadloshaltung der einzige Trost in den Leiden dieses Lebens sei, waren auch die Refor-

---

[1]) Athenag. de resurrect. mort. 18: Es muss eine Vergeltung nach dem Tode geben; *οὐ γὰρ σώζεται τὸ κατ᾽ ἀξίαν ἐν τῷ παρόντι βίῳ· διὰ τὸ πολλοὺς μὲν ἀθέους καὶ πᾶσαν ἀνομίαν καὶ κακίαν ἐπιτηδεύοντας μέχρι τελευτῆς διατελεῖν κακῶν ἀπειράτους, καὶ τοὐναντίον τοὺς κατὰ πᾶσαν ἀρετὴν ἐξητασμένον τὸν ἑαυτῶν βίον ἐπιδειξαμένους ἐν ὀδύναις ζῆν, ἐν ἐπηρείαις, ἐν συκοφαντίαις, αἰκίαις τε καὶ παντοίαις κακοπαθείαις.* Calvin. instit. I, 5, 10: *Pios ab impiis quum videamus afflictionibus gravari etc., scelestos contra florere — idque impune: protinus colligendum est, alteram fore vitam, in qua et sua iniquitati vindicta et merces justitiae reposita sit.*

[2]) Justin. dial. cum Tryph. 5.

miatoren überzeugt; [3]) und besonders unumwunden gestanden die Socinianer, ohne die Aussicht auf die Preise eines ewigen Lebens würde der Mensch nicht im Stande sein, den Forderungen Gottes nachzukommen. [4]) Auch Leibnitz war der Meinung, ohne die Ueberzeugung von einer Vergeltung nach dem Tode zur Grundlage zu nehmen, lasse sich keine Sittenlehre, ja selbst kein Naturrecht, zu Stande bringen, und komme der Glaube an Gott und seine Vorsehung in Gefahr, da sich die göttliche Gerechtigkeit in diesem Leben nicht bethätige. [5])

Ueber die letztere Aeusserung, die er von einem so grossen Philosophen mit Recht nicht erwartet hatte, war der gute Bierling, an den sie gerichtet war, ordentlich betreten. Er wünschte sie mit der Einschränkung verstehen zu dürfen, dass die Gottheit in diesem Leben nicht immer Vergeltung übe; denn oft sei diess doch gewiss recht augenscheinlich der Fall, und wenn

---

3) Calvin. III, 9, 6 (Fortsetzung der §. 104. Anm. 32 angeführten Stelle): *Haec profecto unica est nostra consolatio: quae si auferatur, aut necesse erit despondere animum, aut vanis mundi solatiis in exitium nostrum delinire.*

4) F. Socin. Christ. rel. breviss. instit. (Bibl. Fr. Pol. I, p. 651): *Sine spe aeternae vitae, quam ex ipsius Dei voluntate sumus adepturi, nullo modo ea praestare possumus, quae se a nobis velle Deus per Christum patefecit.*

5) Epist. ad Bierlingium (Leibnitii epp. ad divers. ed. Kortholt, IV, p. 80): *Imperfectissima est doctrina de moribus, justitia, officiis, quae solis hujus vitae bonis nititur —. Inutilis est providentiae doctrina sublata animae immortalitate, nec plus efficit ad obligandos homines, quam dii Epicureorum providentia carentes. Itaque si Deus nobis non indidit principia, unde immortalitatem nosceremus, inanis est theologia rationalis, nec quidquam contra atheismum valet —; neque enim in hac vita vindicat se divinitas.* Vgl. die epist. ad Molanum, in derselben Sammlung, II, p. 147. f.

wir es nicht immer wahrnehmen, so sei wohl nur die Schwäche unserer Vernunft daran Schuld, welche die Mittel und Wege der göttlichen Vergeltung nicht gehörig kenne. [6]) Auch Leibnitz selbst sah gar wohl ein, dass Lust am Guten als solchem und Unlust am Bösen die wahre, und wo sie sich entwickelt finde für sich zureichende, moralische Triebfeder sei; aber nicht Alle stehen durch Natur und Erziehung auf dieser Stufe, und für solche, meinte er, sei die Aussicht auf jenseitige Vergeltung ein unentbehrlicher Zügel. [7]) — Es gereicht dem Spinoza zur Ehre, dass es ihm in Betreff dieser Materie mit einem Correspondenten gerade umgekehrt erging. Blyenbergh hatte gegen ihn das Bedenken geäussert, dass seine Philosophie mit der Aussicht auf künftige göttliche Strafen dem Menschen die kräftigste Abhaltung vom Bösen entziehe. [8]) Ich muss mich wundern, schrieb ihm der herrliche Mann zurück, wie du sagen kannst, wenn Gott das Verbrechen nicht bestrafte (nämlich wie ein Richter durch

---

6) Bierlingii ep. ad Leibnit., a. a. O. p. 81 f.: *In hac vita se non vindicat divinitas, ais, vir illustris. Credo te id cum restrictione intellectum cupere, in hac vita sc. non semper se vindicare divinitatem. — Habemus — exempla — ex quibus patet, scelera a divinitate in hac quoque vita vindicari, quamvis id non semper observemus ob rationis nostrae imbecillitatem, quae providentiae ordinem et modum non satis capit.*

7) Leibnit. diss. epistolica ad Hanschium de philos. Platonica (epp. ad div. III, p. 68): *Deum amantibus felicitas inde propria nascitur. — Itaque, qui rectum, verum, bonum, justum quaerunt, magis quia delectat, quam quia prodest — ii ad amorem Dei maxime sunt praeparati etc.* Aber — epist. ad Molan. a. a. O. —: *nisi quis ita natus institutusque sit, ut insignem in virtute voluptatem, in vitiis molestiam inveniat (quod non est cujusvis), nulla ratione a magno scelere deterrebitur, quo ingentia bona impune sibi parare possit —. At divinam vindictam in futuram usque vitam productam nemo fallet etc.*

8) Epist. XXXIII.

eine solche Strafe, welche das Verbrechen nicht von selbst mit sich führen würde), so sehest du nicht ab, was dich hindern sollte, frischweg alle möglichen Verbrechen zu begehen. Gewiss, wer diess (was ich von dir nicht hoffen will) nur aus Furcht vor Strafe unterlässt, der handelt nicht aus Liebe, und ist nichts weniger als tugendhaft. Was mich betrifft, so unterlasse ich das Schlechte oder suche es doch zu vermeiden, weil es ausdrücklich mit meiner eigensten Natur streitet, und mich von der Erkenntniss und Liebe Gottes abziehen würde. [9]) Wenn wir auch nicht wüssten, sagt er in der Ethik, dass unser Geist ewig ist, so würden wir doch Tugend und Frömmigkeit und Edelmuth über Alles stellen; denn die Seligkeit ist nicht ein von der Tugend verschiedener Lohn, sondern diese selbst; sie ist nicht die Folge von unserer Herrschaft über die Triebe, vielmehr fliesst uns die Kraft, diese zu bezwingen, aus der Seligkeit, die wir in der Erkenntniss und Liebe Gottes geniessen. [10]) Es ist die Ansicht des Pöbels, den Dienst der Lüste für Freiheit, das vernünftige Leben aber für einen drückenden Knechtsdienst zu halten, wofür der dadurch erschöpfte Fromme (*pietatis onere confectus*) eine künftige Erquickung anzusprechen habe. [11]) — Diess ist das

---

9) Spinoza, epist. XXXIV: *Nec reticere possum, me id summopere mirari, quod dicis: si Deus delictum non puniret (h. e. tanquam judex tali poena, quam ipsum delictum non inferret; id enim solum nostra est quaestio), quaenam ratio impedit, quo minus quaevis scelera avide perpetrem? Certe, qui illud tantum (quod de te non spero) formidine poenae omittit, is nulla ratione ex amore operatur, et quam minime virtutem amplectitur. Quantum ad me; ea omitto, vel omittere studeo, quia expresse cum mea singulari natura pugnant, meque a Dei amore et cognitione aberrare facerent.*

10) Ethic. V, propos. 41 f. S. auch oben I, S. 604. Anm. 56.

11) A. a. O. 41. schol.

moderne Tugendevangelium, gegen welches die aus der Vergeltung gezogenen Unsterblichkeitsbeweise wie schmutzige Wäsche gegen Schnee sich ausnehmen. [12]) Sogar das verschriene System der Natur predigt hier eine reinere Moral, als die Mehrzahl der christlichen Theologen. Ich bin es — so lässt dasselbe an seinem Schlusse die Natur zum Menschen sprechen — ich bin es, merke es wohl, die alle Verbrechen, welche auf Erden begangen werden, weit gewisser straft, als die vermeinten Götter. Der Bösewicht kann dem Arme der Gerechtigkeit entrinnen, aber niemals dem meinigen. Ich bin es, welche die Herzen der Sterblichen gebildet, ihre Körper eingerichtet, und die Gesetze bestimmt hat, welche sie beherrschen. Ich bin die ewige unerschaffene Gerechtigkeit, und messe, ohne Ansehen der Person, die Strafe nach dem Vergehen, das Unglück nach der Schuld ab. Untersuche einmal den Gemüthszustand dieser mannigfaltigen Verbrecher,

---

[12]) Um das optische Experiment zu machen, vergleiche man damit Stellen, wie die aus Sintenis Elpizon, wo es im ersten Theile einmal heisst: Ist keine Fortdauer, bin ich blos für diese Welt bestimmt: so gebietet mir meine Vernunft, auch blos für diese Welt zu leben. Sie ist sinnlich; ich bin sinnlich: so muss ich mein Glück hauptsächlich in sinnlichen Freudengenüssen suchen. Ich muss deren so viel zu erschöpfen trachten als möglich; ich muss, insofern ich mein Dasein dadurch nicht abkürze, unersättlich darin sein; ich muss Alles vermeiden, was mich darin stören würde, und Jedem, der mich darüber zur Rede stellt, antworten: Lass mich, ich lebe nur einmal. Ein Thor wäre ich, wenn ich eine andere Ausbildung meiner Denkkraft betreiben wollte, als die, welche geschickt macht, neue Sinnesfreuden zu ersinnen. Ein noch grösserer Thor, wenn ich die Zeit, die ich zu diesen gebrauchen könnte, als reicher Mann mit Berufsgeschäften zersplittern, oder gar zu menschenfreundlichen Handlungen verwenden wollte. Ein Thor aller Thoren, wenn ich für Andere leiden, und die geringste Aufopferung zum allgemeinen Besten auf mich nehmen wollte.

die unter freudigen Mienen ihr zerrissenes Herz verbergen. Siehst du nicht, wie die Ehrgeizigen Tag und Nacht eine Glut verzehrt, die nichts löschen kann? wie jene müssigen Reichen Langeweile und Ekel peinigt? Ruhe und Frieden siehst du auf immer aus den Herzen dieser Elenden verbannt, die ich mit der Verachtung, der Schande und der Strafe heimsuche, die sie verdienen. Wenn du dich mit ihnen vergleichst, wie muss dich der Friede entzücken, den du im Innern deines Herzens findest! Du siehst, wie an ihnen sowohl als an dir die Rathschlüsse des Schicksals erfüllt werden, welches will, dass das Laster sich selbst bestrafe, und die Tugend niemals ohne Belohnung bleibe. [13]) Und merkwürdig, dass sogar diejenigen Kirchenlehrer, [14]) welche am meisten auf die Nothwendigkeit einer künftigen Vergeltung dringen, in bessern Stunden, wo sie nicht ausdrücklich auf Beweise für die Unsterblichkeit Jagd machen, mit Spinoza und dem System der Natur zusammenstimmen. So erklärt Calvin an andern Orten die Meinung, ohne Hoffnung auf künftige Vergeltung würde dem Menschen der Antrieb zum Guten fehlen, für einen groben Irrthum, das Rechthandeln nur aus Rücksicht auf Lohn für einen werthlosen Knechtsdienst; Gott wolle umsonst geliebt

---

[13]) Système de la nature II, ch. 14. Vgl. auch Wieland's Euthanasie, Werke, herausgeg. von Gruber, XXXII. Thl. S. 308.

[14]) Nicht blos ein Clemens von Alexandrien, der in dieser Materie mehr Stoiker als Christ ist, und z. B. Strom. IV, 6. sagt: *Δεῖν δ' οἶμαι μήτε διὰ φόβον κολάσεως* (irdische oder jenseitige) *μήτε διά τινα ἐπαγγελίαν δόσεως, δι' αὐτὸ δὲ τὸ ἀγαθὸν προσεληλυθέναι τῷ σωτηρίῳ λόγῳ.* Ferner 22: *Εἰ — τις καθ' ὑπόθεσιν προθείη τῷ γνωστικῷ, πότερον ἑλέσθαι βούλοιτο, τὴν γνῶσιν τοῦ θεοῦ, ἢ τὴν σωτηρίαν τὴν αἰώνιον· εἴη δὲ ταῦτα κεχωρισμένα, παντὸς μᾶλλον ἐν ταυτότητι ὄντα: οὐδὲ καθοτιοῦν διςάσας ἕλοιτ' ἂν τὴν γνῶσιν τοῦ θεοῦ, δι' αὐτὴν αἱρετὴν κρίνας εἶναι τὴν ἐπαναβεβηκυῖαν τῆς πίστεως δι' ἀγάπης εἰς γνῶσιν ἰδιότητα.*

sein, und vermöge seiner Güte sei er es auch werth, dass der Mensch, selbst wenn es keinen Himmel und keine Hölle gäbe, dennoch nicht aufhörte ihn zu verehren, und vor jeder Beleidigung eines so guten Vaters sich zu scheuen. [15]) Und selbst Socin, in dessen Systeme die Lohnsucht sonst eine so anstössige Rolle spielt, hat doch eine Ahnung davon, dass unter den wahren Nachfolgern Christi keiner sei, der nicht schon in diesem Leben für seliger zu halten wäre, als irgend einer von denen, welche Christo nicht gehorchen. [16])

In Kurzem: wer die Behauptung noch in den Mund nehmen mag, dass es in diesem Leben dem Guten so oft schlecht, dem Schlechten gut gehe, und darum eine künftige Ausgleichung nothwendig sei, der zeigt nur, dass er das Aeufsere vom Innern, den Schein vom Wesen, noch nicht unterscheiden gelernt hat; der ist geistig unreif und unmündig, und hat kein Recht, über eine Frage, wie die hier verhandelte, mitzusprechen. Ebenso, wer für sich selbst noch der Aussicht auf künftige Vergeltung als einer Triebfeder bedarf, der steht noch im Vorhofe der Sittlichkeit, und sehe zu, dass er nicht falle. In der That, wenn es auch in Betreff der Unsterblichkeit ein *argumentum a tuto* gibt, wie man für das Dasein Gottes eines aufgebracht hat, so wäre dasselbe hier vielmehr dahin umzukehren,

---

15) Calvin. III, 16, 2: *Quod ajunt nullam fore curam bene instituendae vitae, nisi spe mercedis proposita, tota via errant. Si enim hoc tantum agitur, ut homines mercedem spectent quum Deo serviunt, et illi suas operas locent aut vendant, parum proficitur: gratis coli vult, gratis amari: hunc, inquam, cultorem probat, qui praecisa omni spe recipiendae mercedis colere tamen eum non desinat.* Ebendas. 2, 26: *Qui secum reputat, qualis sit nobis pater Deus, satis habet causae, etiamsi nulli sint inferi, cur ejus offensionem qualibet morte gravius perhorrescat.*

16) F. Socin. de auctorit. Scripturae, Bibl. Fr. Pol. I, p. 277.

dass, falls es auch eine Fortdauer gäbe, jeder tüchtige Mensch doch leben sollte, als gäbe es keine, d. h. in seiner sittlichen Oekonomie mit denjenigen Antrieben auszureichen suchen, welche ihm die gegenwärtige Wirklichkeit bietet, und nicht (wie ein übler Haushalter etwa auf ein zu erwartendes Erbe aus Holland, oder einen Lotteriegewinnst) auf die Schätze eines ungewissen Jenseits sich verlassen. Denn wenn ihm nun im Verlaufe seines Lebens dieser Glaube durch Zweifel umgestossen wird: wie dann mit seiner Sittlichkeit? [17]) Ja, wie mit dieser auch dann, wenn er ihm unerschüttert bleibt? Wer immer nur schafft, dass er selig werde, der handelt doch nur aus Egoismus. Denn ist es auch ein jenseitiger Zustand seines Ich, für den er thätig ist, so bleibt es doch immer sein Ich, auf das er Alles bezieht: er handelt nicht eigentlich um seiner Freunde oder um des allgemeinen, sondern nur um seines eigenen Besten willen. [18]) Aber ist es denn möglich, dass der Mensch ohne alle Rücksicht auf sein eigenes Wohlbefinden handle? Nein! sagen auch wir mit Leibnitz; [19]) aber sittlich ist ein

---

[17]) Clem. Strom. IV, 22: (Rechthandeln und das Böse meiden aus Furcht und Hoffnung ist nicht Tugend: *ἐπεὶ καὶ ὁ κύων, τὸ ζῶον τὸ ἄλογον, ἐγκρατὲς λεγέσθω, τὸν ἐπαιρόμενον τὴν βακτηρίαν δεδιὸς, καὶ διὰ τοῦτο τοῦ ὄψου ἀπεχόμενον.) Τῶν τοιούτων εὖ ἴσθι ὅτι περιαιρεθεῖσα ἡ ὑπόσχεσις ἡ προεπηγγελμένη καὶ ὁ φόβος περιγραφεὶς ὁ ἐπηπειλημένος καὶ χωρισθεὶς ὁ κίνδυνος ὁ ἐπηρτημένος τὴν πρόθεσιν ἐλέγχει.* Vgl. auch Shaftesbury, Characteristicks, II, p. 69.

[18]) Shaftesbury, a. a. O. p. 58. Vgl. Lessing, die Erziehung des Menschengeschlechts, WW. VI, S. 326; Feuerbach, Bayle, S. 81, und in Wieland's Euthanasie die Legende vom muselmanischen Derwisch, S. 303. — Was die Theologen gegen obige Beschuldigung von jeher eingewendet haben, z. B. Limborch, VI, 1, 13, sind Winkelzüge.

[19]) Diss. epist. ad Hansch. Epp. ad div. III, p. 68: *Neque enim per naturam rerum fieri potest, ut quisquam suae felicitatis rationem non habeat.*

solches Handeln, wenn es, abgesehen von den endlichen Zwecken, welchen es dient, in moralischer Hinsicht Selbstzweck ist, d. h. die Glückseligkeit als immanentes Moment, als das von der Kraftäusserung unzertrennliche Kraftgefühl, in sich schliesst; sucht es dagegen für seinen moralischen Werth einen ausserhalb seiner liegenden Lohn, so ist es unsittlich, ohne Unterschied, ob es diesen Lohn in diesem oder in einem andern Leben erwarte. Denn was ist Unsittlichkeit Anderes, als dass Tugend und Glückseligkeit in einem Menschen noch zweierlei sind? [20])

§. 108.

Der teleologische Beweis für die unendliche Fortdauer des Menschen.

Der Vergeltungsbeweis führt für sich nur unbestimmt auf eine Verlängerung des menschlichen Daseins nach dem Tode. Denn weil er vor dem Vorhang noch keine Ausgleichung des Zustandes mit der Würdigkeit wahrzunehmen behauptet, so will er, dass sie hinter demselben vor sich gehe; dass sie aber in's Unendliche fortgehe, kann er nicht verlangen. Sondern gar wohl könnten die Seelen drüben, nachdem sie gehörig abgelohnt und abgestraft wären, sofort abgethan werden. Weiter greift hier der teleologische Beweis. Er ist überdiess moderner als der vorige. Viele, die sich des letztern doch nachgerade schämen, bringen den ersteren mit desto grösserer Zuversicht vor. Enthält jener ein dem modernen Ich gar zu unanständiges Bekenntniss seiner Inhaltslosigkeit: so steht ihm dieser mit seinem Anspruch auf endlose Fortdauer

---

[20]) Vgl. Schelling, Philos. u. Relig. S. 61; Daumer, Andeutung eines Systems speculativer Philos., S. 54 f.

um seinen unendlichen Inhalt auslegen zu können, um so besser an.

Die Bestimmung des persönlichen Individuums ist — so stellt einer der neuesten Sprecher in diesem Handel den teleologischen Beweis dar —, seine gesammte Anlage zu verwirklichen, sich auszuleben. Diess geschieht nun bei keinem Menschen in diesem Leben: folglich muss noch ein anderes nachkommen, worin es geschehen wird.[1] — Dieses Argument beruht auf dem allgemeineren, dass die Entfaltung der Anlagen der Geschöpfe göttlicher Zweck ist, ein göttlicher Zweck aber nicht verfehlt werden kann. Allein von der Unrichtigkeit dieses Schlusses können wir uns an jedem Christbaum überzeugen, den wir anstecken, an jeder Portion Caviar, die wir verspeisen: da in dieser die Anlage zu Hunderten von Fischen, in jenem zur himmelhohen Tanne lag, die nun beiderseits nicht zur Entwicklung kommen, ohne dass wir uns desshalb bemüssigt sähen, eine jenseitige für sie zu postuliren. Doch man macht uns aufmerksam, dass ja nicht von der Anlage aller Naturwesen überhaupt, sondern bestimmt nur von der intelligenter Individuen gesagt sei, ihr müsse nothwendig Frist zu voller Entwicklung gegeben werden; und zwar, setzt man hinzu, sei ihre Anlage eine unendliche, sie schliesse eine unerschöpfliche Fülle innerer Lebensbestimmungen in sich, und niemals könne ein Moment eintreten, wo nichts Neues mehr aus dem verborgenen Grunde ihres Innern hervorgehen könnte.[2] Allein woher weiss man denn von dieser Unerschöpflichkeit der menschlichen Anlage? Aus der Erfahrung nicht; diese lehrt vielmehr, dass bei denjeni-

---

1) I. H. Fichte, die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer, S. 107 f.

2) Jul. Müller, theol. Stud. u. Krit. 1835, S. 774.

gen Individuen, welche dem Maximum der physischen Lebensdauer nahe kommen, auch die geistige Anlage sich erschöpft, und nichts Neues, geschweige Höheres mehr aus sich hervortreibt. Mit 80 Jahren hatte selbst ein Göthe sich ausgelebt. Ja, erwiedert man, das ist nur der Leib und sein Einfluss auf den mit ihm verbundenen Geist; dieser für sich nutzt sich nicht ab, und wird, sobald er von den Banden des gealterten Körpers erlöst ist, in jugendlicher Frische die Reihe seiner Entwicklungen fortsetzen. Allein hiebei wird diejenige Unabhängigkeit der Seele vom Leibe, kraft deren sie unsterblich sein soll, mithin eben das, was zu beweisen war, schon vorausgesetzt. Doch auch an und für sich ist die Behauptung einer Unendlichkeit der geistigen Anlage des Individuums eine leere Abstraction. Gerade in den Schranken der Anlage besteht ja die Individualität. Oder, genauer, ist es das Abstractionsvermögen selbst, das uns mit jenem Scheine täuscht. Weil wir jede Bestimmtheit, jede Schranke, uns wegzudenken im Stande sind, meinen wir, auch jede überspringen zu können. Aber aus unserem Vorstellen folgt auch hier das Sein noch nicht. Der nüchterne und anspruchlose Mensch wird gerne bekennen, dass der Fonds seiner Anlagen ein endlicher ist;[3] er wird sich nicht einbilden, eine Ewigkeit hindurch ein unterhaltendes Schauspiel für Götter abgeben zu können.[4] Fasst man aber den Zustand des Ganzen in's Auge, und soll nun in der Ewigkeit Jeder zu den geistigen Fertigkeiten, die er in diesem Leben hatte, allmählig auch die aller Andern sich erwerben: so geht die Welt, statt sich zu

---

[3]) Vgl. Richter, die Lehre von den letzten Dingen, S. 91.

[4]) Dann die unendliche Reihe von Entpuppungen, *instar Arlequini comici, cui post multas tunicas semper adhuc nova supererat* (Leibnit. epist. ad Wagnerum, a. a. O. I, p. 200) dürfte hiezu schwerlich hinreichend sein.

vervollkommnen, der langweiligsten Einförmigkeit entgegen. Oder sollen die Anlagen nicht in die Breite, sondern einzig in die Höhe wachsen: so käme das ebenso bedenkliche Gegentheil, eine sich in's Unendliche steigernde Einseitigkeit der Einzelnen, heraus.

Von dieser geträumten Unendlichkeit der Anlage jedes Einzelnen also und dem darauf gegründeten Anspruch auf unendliche Fortdauer für alle, hätte der teleologische Beweis abzustehen, und was ihm bliebe wäre nur noch so viel, dass Individuen, deren Gesammtanlage sich nachweislich bis zum Tode noch nicht vollständig entwickelt hatte, noch nach demselben bis zur Vollendung dieser Entwicklung fortdauern müssten. Zu diesen würden, dem so eben Erörterten zufolge, diejenigen Personen nicht gehören, welche alt und lebenssatt gestorben sind. Aber um so gewisser alle die, welche in blühender Jugend oder im kräftigsten Mannesalter der unerbittliche Tod hinweggerafft hat! Allein sofern sie an einer Krankheit gestorben sind, so war doch wohl ihr Lebenskeim ebenso nur für eine kürzere Entwicklung angelegt, wie der jener Andern für eine längere. Spinoza starb im 44ten Jahre; allein er war seit 10 Jahren hektisch gewesen, und seine physische Anlage hatte sich ebenso mit Vierzigen aufgezehrt, wie die eines anders Angelegten mit 80. Aber seine geistige, wendet man ein, von der ja hier einzig die Rede ist? Welcher Entwickelungen musste die Seele eines Spinoza noch fähig sein! Wenn nur nicht hiebei schon wieder vorausgesetzt würde, was doch erst bewiesen werden soll, dass die Seele ein vom Körper so geschiedenes Wesen sei, um, wenn dieser sich ausgelebt hat, noch etwas für sich übrig zu haben. Die hektische Anlage eines Spinoza ist weiterhin durch die Constitution seiner Eltern und deren äussere Umstände, durch die Sanitätsverhältnisse seines Geburts-

ortes u. s. f. bedingt; so dass, über das einzelne Individuum hinaus gehend, zu sagen ist, es werde ihm so viel Lebensfonds zu Theil, als die menschliche Natur unter gegebenen Bedingungen auszuspenden im Stande ist. Damit sind dann auch die weiteren Fälle beverwortet, wo dem Individuum der Tod unläugbar von aussen kommt: wie wenn ein für sich gesunder Organismus der Ansteckung durch eine Seuche unterliegt, oder im Kriege von feindlichen Kugeln dahinfällt. Hier nämlich war in der Menschheit unter den gegebenen geschichtlichen, geographischen, meteorologischen und andern Bedingungen auch der Krieg und die Seuche angelegt, und von den persönlichen Anlagen jener Individuen ist so viel zur Entwicklung gekommen, als mit der Entwicklung dieser Gesammtanlage vereinbar war. Allerdings hätte das Individuum für sich, abgesehen von jenen äusseren Umständen, noch länger zu leben die Fähigkeit gehabt: aber dieses Herausreissen des Individuums aus dem concreten Boden seiner Wirklichkeit ist eine ebenso leere Abstraction, wie die Tiraden schlechter Historiker darüber, was wohl der zweite Friedrich der Hohenstaufe hätte wirken können, wenn er zu unserer *Zeit* gelebt hätte, oder Luther zu Noah's Zeiten u. dgl. mehr.

Mit Einem Worte: nur die Anlage der Gattung ist unendlich und unerschöpflich (obwohl auch sie nur in relativem Sinne, da absolute Unendlichkeit allein dem Universum zukommt): die des Einzelwesens, als Momentes der Gattung, kann nur eine endliche sein; [5]) und ebenso ist nur die Entfaltung von jener schlechthiniger, die von dieser blos beziehungsweiser Zweck. Mithin auch hier von Seiten des Glaubens dieselbe Verwechslung zwischen Gattung und Individuum, wie

[5]) Vgl. Blasche, philosophische Unsterblichkeitslehre, S. 156.

oben in der Christologie: aber auch hier derselbe Vorwurf gegen uns, dass wir den Gattungsbegriff in gleichem Sinne auf den Menschen wie auf die Natur anwenden. Im eigentlichen Naturgebiete — wird bemerkt — ist es nicht das Individuum, sondern die Gattung, welche ihre Fülle offenbaren und sich ausleben will im Entstehen und Vergehen der Einzelnen: in der Sphäre des Geistes, der Persönlichkeit, muss diese Nothwendigkeit, die innere Anlage zu verwirklichen, dem Individuum zugeschrieben werden. [6] Allein, wie schon oben, in der Christologie, nachgewiesen worden, so besteht der Unterschied zwischen dem Verhalten des menschlichen und des Naturindividuums zu seinem Gattungsbegriffe lediglich darin, dass dieser im Menschen nicht blos als seiender, sondern zugleich als sich wissender, mithin als Begriff, lebt; woraus aber für einen Unterschied in der Dauer der beiderseitigen Individuen nicht das Mindeste folgt.

Nach den verschiedenen Seiten der geistigen Anlage des Menschen lässt sich der teleologische Beweis für seine Unsterblichkeit in verschiedene Particularbeweise zerlegen. Zwar weiss ich viel, doch möcht' ich Alles wissen, sagt Wagner, und hofft darum auf unendliche Fortdauer nach dem Tode. Der Mann wäre auf das *non multa sed multum* zu verweisen. Wer Eins recht weiss, weiss Alles, und kann dann in dieser Rücksicht getrost sterben. — Die praktische Vernunft, sagt Kant, fordert schlechthinige Angemessenheit der Gesinnung zum Sittengesetze, d. h. Heiligkeit von uns. Diese muss nach dem Grundsatze: du kannst, denn du sollst, auch möglich sein. Ebenso sehr erhellt jedoch, dass der Mensch, so lange er neben seiner Vernunft

---

[6]) J. Müller, a. a. O. S. 773. Vgl. Göschel, Jahrbücher für wissensch. Kritik, 1834, S. 132.

die Sinnlichkeit als eine mit ihr streitende an sich hat, d. h. aber so lange er Mensch bleibt, der Heiligkeit nicht fähig ist; denn sie wäre ja eben das unterschiedslose Aufgehen der Sinnlichkeit in Vernunft. Da sie indessen gleichwohl mit praktischer Nothwendigkeit gefordert wird, so kann sie nur in der Form eines unendlichen Progresses sich verwirklichen, welcher selbst nur unter der Voraussetzung unendlicher Fortdauer der menschlichen Persönlichkeit stattfinden kann.[7] So ist der moralische Beweis für die Unsterblichkeit (in anderem Sinne könnte man auch den aus der Vergeltung einen moralischen — freilich wie *lucus a non lucendo*! — nennen) eine Unterart des teleologischen. Allein wenn nach seinem eigenen Geständniss die schlechthinige Angemessenheit des menschlichen Willens an das Sittengesetz von dem Einzelnen nur in endlosem Progress, d. h. niemals wirklich, zu erreichen ist: so käme auch bei unendlicher Fortdauer nicht mehr heraus als schon in diesem Leben herauskommen kann, das mithin seinen Werth in der sittlichen Formel trägt, nach der es construirt ist, ohne dass es hiezu der vollständigen Ausführung der Curve bedürfte.

Wie vom Wissen und Wollen, so kann der teleologische Unsterblichkeitsbeweis auch vom Gefühl, von der Bestimmung des Menschen zur Glückseligkeit, ausgehen. Wenn er eben seine Hand nach den Gütern dieses Lebens ausstrecken will, so kommt dem Menschen seine sittliche und religiöse Anlage in die Quere, und heisst ihn den augenblicklichen Genuss höheren Rücksichten in Aussicht auf ein künftiges Leben aufopfern. Gäbe es nun ein solches nicht: wozu hätte der Schöpfer ihm die Hoffnung desselben eingepflanzt?

---

[7]) Kant, Kritik der praktischen Vernunft, S. 198 f.

Ist der Mensch nur für dieses Leben bestimmt: wofür ihm die Freuden desselben durch die Vorspiegelung verkümmern, es sei noch ein anderes für ihn aufgehoben, dessen Anforderungen mit denen des jetzigen sich vielfach kreuzen? Viel besser wahrlich wären dann die Thiere daran, welche, blos für dieses Sinnenleben bestimmt, dessen Lust auch ungestört geniessen dürfen! Leider hat sich zu der Niedrigkeit dieses Arguments, das in seiner letzten Wendung im eigentlichsten Sinne ein cynisches zu heissen verdient, nicht blos ein Schubert, [8] dem die Blasphemie um seiner sonstigen Frömmigkeit willen sicher vergeben wird, sondern auch der gottlose Reimarus herabfallen lassen, [9] der auf keine Gnade zu rechnen hat. Es ist ein wahrer Jammer, — bemerkt Richter in dieser Hinsicht — wenn man die Leute sagen hört, dass sie ohne persönliche Fortdauer nicht nur der Sau an Würde gleichstünden, sondern weit übler daran wären als das Thier, und darum in diesem Falle lieber ein Stück Vieh sein wollten als ein Mensch. So reden selbst Theologen, und zu ihrer Ehre muss man glauben, dass sie nicht wissen, wie sehr sie sich damit an Gott versündigen, und dass es ihnen gar nicht Ernst mit solchen Rednereien sei. Ich sollte doch meinen, es wäre immerhin der Mühe werth, auch wenn es sich blos um dieses Leben handelt, lieber die Jahre hier auf Erden in menschlicher Gestalt hinzubringen, und nicht als eine Bestie. [10]

---

[8]) Im Morgenblatt, 1830, März. Wogegen eine Bemerkung in meinen Charakteristiken u. Kritiken, S. 403, zu vergleichen.

[9]) Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, Abh. X, S. 651 f.

[10]) Richter, die Lehre von den letzten Dingen, S. 100.

Eine seltsame Form des teleologischen Argumentes ist noch diejenige, welche man den kosmischen oder astronomischen Beweis für die Unsterblichkeit genannt hat. Sieht man zum gestirnten Himmel auf, und erwägt die ungeheuren Räume, welche die Himmelskörper darbieten, so kann man von dem weisen Weltbaumeister nicht annehmen, dass er diese herrlichen Locale werde leer stehen lassen, sondern er wird sie zu bevölkern wissen — mit wem anders, als mit den von hier abscheidenden Menschenseelen? Oder bescheidener nur als Hülfsbeweis für die Möglichkeit der Fortdauer des Menschen nach dem Tode gefasst: Um Raum für die sich anhäufenden Seelen darf es uns nicht bange sein, wenn wir zu den vielen Wohnungen in des Vaters Hause hinaufblicken. Endlich wird dieses Argument auch mit dem Wagnerischen in Verbindung gebracht: Wie viel Merkwürdiges mag es nicht auf jenen Weltkörpern geben, was für den Menschen verloren wäre, wenn er nicht dereinst auf dieselben versetzt zu werden, mithin nach dem Tode fortzudauern, hoffen dürfte! [11]) Gegen die letztere Wendung ist nach dem oben Bemerkten nichts mehr hinzuzufügen; die erste fällt durch das gleichfalls schon früher Bemerkte weg, dass jene Weltkörper, wenn bewohnbar, dann auch für sich schon, ohne Colonien von der Erde, bewohnt sein werden; ja solche Transporte lassen sich überhaupt nicht denken — womit auch die mittlere, bescheidenere Wendung abgeschnitten ist. Wenn noch

---

11) Streithorst, Gründe für unsere Fortdauer aus der Astronomie, Deutsche Monatsschrift, 1792. Nov. Vgl. Bretschneider, Dogm. II, S. 367. Dagegen Michaelis, Dogm. S. 719 f.: Ob aber die Seligen auf diesen Planeten eingeschlossen sein sollen, wie wir, oder das Vermögen haben, gleich Engeln sich zu andern Weltkörpern zu erheben, sind Fragen, die wir nicht entscheiden können. Das letzte wäre freilich angenehmer.

ein anderer Stern als die Erde Bewohner hat, sagt Daumer ganz richtig, so könnte er diese nicht anderswoher bekommen und aufnehmen, sondern sie müssten aus seinem Organismus wesentlich hervorgegangen und unabtrennlich von ihm sein, da er eine in sich geschlossene organische Individualität ist: so wie der Mensch mit allen seinen Kräften aus dem Organismus der Erde als dessen höchste Frucht hervorgegangen, und mit seinem Leben unzertrennlich an sie gebunden ist. Der andere Stern hätte demnach schon seine nothwendigen wie einzig möglichen Bewohner; und fremde auf ihn verpflanzen kann nur die Träumerei, der freilich nichts unmöglich ist. [12])

§. 109.

Der metaphysische Beweis für die Unsterblichkeit der Seele.

Was der teleologische Beweis voraussetzte, die Verschiedenheit und Unabhängigkeit des Seelenwesens vom Leibe, soll nun in dem sogenannten metaphysischen bewiesen werden, wie er sich am bestimmtesten in der Leibnitz-Wolfischen Metaphysik ausgebildet hat. Die Materie, sagt Leibnitz, ist für sich etwas rein Passives, dem sowohl die äussere Bewegung, als auch die innere der Empfindung und des Bewusstseins, nur von anderwärts her, von einem activen Principe, kommen kann. Ein solches Princip nennen wir Seele. Diese kann nun nicht ausgedehnt sein; denn sonst wäre sie Materie, mithin dasjenige, aus dessen Unfähigkeit, die Bewegung und Empfindung hervorzubringen, ihr Dasein erschlossen worden war: ist sie aber nicht aus-

12) Daumer, Andeutung eines Syst. spec. Philos. S. 61 f.

gedehnt, d. h. besteht sie nicht in aussereinander seienden Theilen, so ist sie auch unauflöslich und unzerstörlich, d. h. als selbstbewusste Menschenseele unsterblich. [1])

Auch diesem Argumente jedoch ist unschwer nachzuweisen, dass es sich im Kreise dreht. Um die Seele als rein Actives herauszubekommen, wird die Materie als rein Passives gefasst: diess ist sie aber nur dann, wenn ich zum Voraus alle Activität aus ihr herausziehe und auf die Seite der Seele stelle. Diesen Dualismus von Geist und Materie, Kraft und Stoff, Seele und Leib, überwunden zu haben, ist nun aber der Fortschritt der neueren Philosophie. Ja auch Leibnitz selbst war insofern an sich über denselben hinaus, als er, wie wir schon früher gesehen haben, keine Seele ohne Leib sich denken konnte, sofern das Thätige diess nicht sein könne, ohne durch ein Leidendes ergänzt zu sein. [2])

---

[1]) Leibnit. Diss. de anima brutorum, §. 1—5 (Leibnit. epist. ad div. ed. Kortholt. I, p. 190 ff.): *Patet, materiam esse aliquid mere passivum —. Sed si actualem variationem superaddamus, seu ipsum principium motus, accedit aliquid praeter materiam nudam. Eodem modo patet, perceptionem non posse deduci ex materia nuda, quum in actione quadam consistat. — Et proinde admittendum est aliquid praeter materiam, quod sit tam principium perceptionis, seu actionis internae, quam motus, seu actionis externae. Et tale principium appellamus substantiale, item vim primitivam,* ἐντελέχειαν τὴν πρώτην, *uno nomine animam; quod activum cum passivo conjunctum substantiam completam constituit. Patet autem, hoc principium non esse extensum: alioqui materiam involveret, contra hypothesin. Ostendimus enim esse aliquid materiae nudae superadditum. Ergo anima erit quiddam substantiale simplex non habens partes extra partes. Unde porro consequens est, entelechiam primitivam naturaliter destrui non posse, quia omnis destructio in partium dissolutione consistit.* — Vgl. auch Reimarus, a. a. O. Abh. VI.

[2]) Leibnitz a. a. O. §. 9: *Ex his — intelligi potest, animas separatas naturaliter non dari; quum enim sint entelechiae primitivae,*

Eine durch Passivität vermittelte Activität ist aber keine schlechthinige Activität; ist aber diess die Seele nicht, so ist sie nach der eigenen Voraussetzung des Beweises auch weder schlechthin einfach noch unzerstörlich. Schon KANT hat den Paralogismus nachgewiesen, welcher darin liegt, die subjective Einheit des Selbstbewusstseins für objective Einfachheit des Seelenwesens zu nehmen: [3]) näher jedoch ist ebenso — subjectiv — die Einfachheit des Selbstbewusstseins durch die Mannigfaltigkeit und den Wechsel seiner Bestimmungen, wie, objectiv gefasst, die der Seele durch die Vielheit der leiblichen Organe bedingt; und die Seele vermöge ihrer schlechthinigen Einfachheit unsterblich sein lassen, hiesse nichts Anderes, als behaupten, sie könne nicht sterben, weil sie an ihr selbst schon etwas Todtes sei. [4]) — Nach jener dualistischen Theorie kommt es ferner ganz so heraus, als ob Leib und Seele zwei Individuen wären, die selbstständig gegen einander Bestand hätten: da doch nicht hier der Leib, und dort daneben oder darin oder daran eine Seele existirt, sondern beide mit und in und durcheinander sind, und eben diese durchgängige Einheit beider den ganzen Menschen bildet. [5]) Daher sind auch die landläufigen Bezeichnungen des Leibes als des Hauses, der Hütte, oder des Werkzeugs der Seele ebenso unangemessen, wie die Vorstellung vom Tode als einer Trennung der Seele vom Leibe. Ist die Seele

---

seu mere activae, opus habent aliquo principio passivo, per quod compleantur.

[3]) KANT, Kritik der r. Vernunft, S. 401 ff.

[4]) Vgl. HEGEL, Encyclop. I, §. 47; GÖSCHEL, von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschl. Seele, im Lichte der speculativen Philos., S. 156 f.

[5]) RICHTER, a. a. O. S. 47.

die Innerlichkeit, die lebendige Idee, oder, mit Aristoteles zu reden, Entelechie des Leibes; [6] dieser die Aeusserlichkeit, die mannigfaltige reale Darstellung jener Idee; beide mithin dasselbe, nur verschieden angeschaut: so kann von einer Trennung beider, bei welcher doch die Seele bliebe, so wenig die Rede sein, als nach der Auflösung des Umkreises ein Mittelpunkt übrig bleibt. [7]

Ausser diesem Dualismus nun aber ist eine weitere Voraussetzung des in Rede stehenden Beweises die Monadologie. Wo sich ein inneres selbstständiges Princip der Bewegung kund gab, bemerkt Weisse, da nahm die alte Metaphysik eine ein für allemal feste und bleibende, dem natürlichen Entstehen und Vergehen entnommene (denn eine übernatürliche Entstehung durch Schöpfung wurde vorausgesetzt) Substanz an; wesswegen Leibnitz auch Thierseelen als unvergänglich dachte. [8] Die speculative Weltansicht der neueren Zeit hingegen weiss nicht mehr von vielen, sondern nur von Einer Substanz; sie versetzt das Substanzielle nicht in die Einzelwesen, sondern jenseits ihrer in den absoluten Geist, zu welchem sich die Individuen als wechselnde, mithin wie entstandene so auch vergängliche Accidentien, als vorübergehende Actionen seiner immanenten Negativität, verhalten. [9] Wie nun in dieser

---

[6]) Aristot. de anima II, 1: *Εἰ δή τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ.*

[7]) Richter, a. a. O. S. 46. 66 ff.; Blasche, philos. Unsterblichkeitslehre, S. 22 ff.

[8]) Nur mit dem Unterschiede — epist. ad Kortholt. a. a. O. I, p. 307: *Mentes sive animas rationales immortales esse dico; caeteras animas tantum indestructibiles.*

[9]) Weisse, Recens. von Richter's Lehre von den letzten Dingen, Jahrb. für wiss. Kr. 1833, Sept. S. 325 ff. Vgl. Schleiermacher, Glaubensl. II, S. 516.

(Spinozisch-Hegel'schen) Weltansicht die Unsterblichkeit noch eine Stätte finden solle, ist nicht einzusehen; obwohl es nicht an Versuchen gefehlt hat, dem für unentbehrlich gehaltenen Glauben auch in diesem Gebiete noch Bürgerrecht zu verschaffen.

§. 110.

Versuche, die Unsterblichkeit von dem Standpunkte der modernen Speculation aus zu begründen. Schluss.

Wenn der Redner über die Religion vom Tode sagt, die Menschen sollten ihn als die einzige Gelegenheit ergreifen, um über die Schranken ihrer Persönlichkeit hinauszukommen; [1] wenn Richter meint, ganz könne das Ewig- und Seligwerden dem Menschen nur im Sterben gelingen, da mit demselben die letzte Scheidewand, die ihn von Gott trennte, die Individualität, zusammenfalle: [2] so wird die hier durchblickende Ansicht mit Recht getadelt, als ob das unpersönliche Allgemeine dem Individuellen und Persönlichen gegenüber das Höhere, dieses nur eine unangemessene Daseinsform von jenem wäre. [3] Es ist an einem früheren Orte [4] gezeigt worden, dass der absolute Geist diess nur ist, sofern er sich ewig in einzelnen Seelen individuelle Existenz gibt. So wahr also Gott ewig ist, werden ewig auch Individuen sein: und die Frage ist nur, ob diess ewig dieselben sein werden, oder immer andere und andere? [5] Ersteres wird von denjenigen behauptet, welche der modernen Speculation hier gern

---

[1] Schleiermacher, Reden über die Religion, S. 172.
[2] Richter a. a. O., S. 209. 238.
[3] Jul. Müller, a. a. O. S. 711; Weisse, Geheimlehre, S. 37 f.
[4] Band I, §. 33.
[5] So bestimmt den Streitpunkt Baur, die christl. Gnosis, S. 708.

einen Lappen abreissen möchten, um ihr altes Kleid damit zu flicken; und es fragt sich nun, wie sie ihren Anspruch begründen wollen?

Hegel nennt die begriffene Geschichte die Schädelstätte des absoluten Geistes, die Wahrheit und Gewissheit seines Throns, ohne den er das leblose Einsame wäre: wie könnte sie aber, fragt Göschel, Gott dem Tode und der Einsamkeit entreissen, wenn sie wirklich nur ein Todtenfeld vernichteter Geister, und nicht nach Ezech. 37. lebendig, mithin die Individuen als solche in Gott erhalten wären? [6]) Dass das Letztere nicht folgt; dass vielmehr zum Behufe der Lebendigkeit des Absoluten der Wechsel von Individuen, die sich als geschichtliches Continuum verhalten, hinreicht; dass mithin jenen Schluss der Phänomenologie, über dessen Missverständniss Göschel klagt, Niemand ärger missverstanden hat als er, — bedarf keiner weiteren Erläuterung. Was könnte auch, fragt Weisse in Hegel's Sinne mit Recht, die Fortdauer eines Individuums noch für einen Zweck haben, nachdem durch dasselbe der Weltgeist hindurchgegangen ist, nachdem er diese frühere unvollkommene (abgenützte) Form seiner zeitlichen Verwirklichung durchbrochen, und andere, reichere und vollkommnere (wenigstens frischere) Formen sich geschaffen hat? Wo fände sich auch nur ein Platz, d. h. nicht eine körperliche, räumliche, sondern eine geistige Stelle, für eine solche Fortdauer, wenn die irdische (genauer: auf jedem Planeten die diesseitige) Weltgeschichte die vollständige, die einzig mögliche Verwirklichung des absoluten Geistes, das Wirkliche durchaus und erschöpfend das Vernünftige, wie umgekehrt, ist? [7]) Aber der menschliche Geist ist doch —

---

[6]) Göschel, von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele, im Lichte der speculat. Philosophie, S. 173.

[7]) Weisse, Geheimlehre, S. 26.

argumentirt Göschel weiter — ein göttlicher Gedanke; ein Gedanke des ewigen Gottes kann kein vergänglicher, sondern muss ein ewiger sein: was Gott einmal gedacht, hiemit einmal geschaffen hat, das bleibt und besteht auch in Ewigkeit, Pred. 3, 14.[8] Allein wäre die Aufbewahrung der individuellen Geister im Gedächtniss Gottes eine wirkliche Fortdauer, bemerkt Fichte d. j., so müssten auch die Naturobjecte unsterblich sein, weil gleichfalls bewahrt im Gedächtniss Gottes. Soll aber Gott nur die Subjecte so aufbewahren, so beruht der Beweis für ihre Fortdauer auf dem Begriffe des Subjects, nicht auf dem der göttlichen Erinnerung.[9] Auf beidem zusammen, entgegnet Göschel. Das göttliche Denken, als ein dem Wesen der Dinge adäquates, oder das vielmehr dieses erst setzt, kann die Dinge nur als diejenigen, die sie wesentlich sind, verewigen. Nun ist der Natur wesentlich die Anderheit, die Gleichgültigkeit gegen das Anderswerden: wenn ein Naturobject untergeht, und ein anderes dafür entsteht, so ist diess nur für das beobachtende Subject eine Veränderung; das Object ist geblieben was es war, nämlich eben Object. Umgekehrt ist dem Geiste die Selbstheit und Dieselbigkeit wesentlich; müsste er zu Grunde gehen und einem andern Platz machen, so wäre diess eben nicht mehr er selbst. Wie daher Gott die Naturobjecte in ihrem Wesen erhält, wenn er sie im Wechsel entstehender und vergehender Individuen erhält: so muss er, um ebenso das geistige Subject in seinem Wesen zu erhalten, es als eben-

---

[8]) Göschel, a. a. O., S. 171.

[9]) I. H. Fichte, die Idee der Persönlichkeit und der indiv. Fortdauer, wo S. 16 ff. die Göschel'schen Vorstellungen geprüft werden.

dasselbe Subject erhalten. [10]) Aber woher weiss denn Göschel, dass die Naturwesen gegen ihr Anderswerden, ihre Vernichtung, so gleichgültig sind? Er wählt klüglich bloſse Aggregate zu Beispielen, wie eine Staubwolke, eine Welle: allein er versuche einmal im Gebiete des Organischen nur einen Hund, eine Katze, in's Anderssein zu versetzen, so wird ihm jener die Zähne, diese noch dazu die Klauen weisen, und sich mithin gegen ein solches Vornehmen nichts weniger als gleichgültig bezeigen. Also nicht erst im Bewusstsein, sondern schon in der Empfindung, ja im Organismus überhaupt, wird das Sein ein innerliches, in sich geschlossenes, das gegen sein Anderswerden fortan nicht mehr gleichgültig ist: und will Göschel hieraus die Unsterblichkeit ableiten, so muss er jedes Thier, jeden Baum, mit dem Menschen verewigen. Doch sagt denn nicht Hegel, auch in den höchsten Kreisen des Naturlebens bleibe die innere Allgemeinheit gegen die natürliche Einzelheit des Lebendigen die negative Macht, von welcher es Gewalt leide und untergehe, weil sein Dasein als solches nicht selbst diese Allgemeinheit in sich habe, nicht deren entsprechende Realität sei? [11]) und muss nicht im Gegensatze davon in der Sphäre des Geistes das Individuum ein solches sein, dessen einzelnes Dasein jene Allgemeinheit in sich selbst trägt, folglich nicht von ihr Gewalt zu leiden noch den Untergang zu befürchten hat, sondern als deren entsprechende, mithin dauernde, Realität sich erweist? [12]) Allein als Seele, als Entelechie des Körpers, ist der Geist nach Hegel in die Leiblichkeit, die

---

[10]) Göschel, a. a. O. S. 43. 132; Jahrb. für wiss. Kr. 1834, Januar, S. 132 f.

[11]) Encyclop., S. 383 der 3ten Aufl.

[12]) Göschel, Jahrbücher f. wiss. Kr. a. a. O. S. 140.

Natürlichkeit, versenkt, [13]) mithin deren Gesetzen, auch dem so eben erwähnten, unterworfen. [14]) Der Geist, das Selbstbewusstsein, das Ich = Ich, so zunächst Allgemeines, wird individuelles nur sofern es diese particulären Bestimmungen, welche meine, deine u. s. f. organische Individualität ausmachen, als Gegenstände in sich aufnimmt: schwinden diese, so ist nicht einzusehen, wie noch von einem einzelnen Ich die Rede sein kann. Ewig, sagt daher Feuerbach, ist der Mensch, dafür bürgt der unendliche Geist selber; ewig ist der Geist; unvergänglich und unendlich das Bewusstsein; aller Natur und folglich auch dem Tode entnommen die Freiheit, der Wille; und ewig werden auch Personen, Bewusste, Wollende, Freie, sein. Du selbst aber, als bestimmte Person nur Object des Bewusstseins, nicht selbst Bewusstsein, trittst nothwendig einst ausser Bewusstsein, wie du einmal darein getreten bist, und an deiner Stelle tritt eine neue, frische Persönlichkeit in die Welt des Bewusstseins ein. [15]) Aber wo bleibt dann — ruft hier Göschel — das Uebergreifen der Subjectivität, welches die speculative Logik lehrt? greift sie aber über das Object über: wie sollte sie in ihm untergehen, oder wie im Subjecte, das sie ja selbst ist? [16]) Auch hier ist wieder auf die Seele angewendet, was nur dem Geiste, dem Begriffe, zukommen kann, und auch von Hegel nur diesem beigelegt wird. Wenn in seinem System der Begriff als die absolute Negativität, als die über allen Stoff übergreifende Macht, dargestellt wird: was in aller Welt folgt daraus für

---

[13]) Hegel, Encyclop. I., S. 70 der neuesten Ausgabe.

[14]) Vgl. auch Schelling, Philos. u. Relig., S. 68.

[15]) Gedanken über Tod und Unsterblichkeit, S. 120 ff.

[16]) Jahrb. für wiss. Kritik, a. a. O. S. 18. 133 ff.; Beiträge zur speculativen Philosophie von Gott u. s. f. S. 24.

die einzelne Seele, welche nicht der absolute Begriff selbst ist, sondern ihn zu ihrer Substanz hat, oder in ihm als Moment begriffen ist? [17]) Der Göschel'sche Satz, es sei nichts als der Geist mit seinen Unterschieden, [18]) ist bereits dahin zu berichtigen, dass statt dessen gesagt werden muss: mit seinem Unterscheiden; und wenn es nun weiter die Macht des Geistes sein soll, dass diese Unterschiede (mithin auch die Individuen) in ihm stetig bestehen, so ist vielmehr nur die Actuosität des Unterscheidens stetig, die gesetzten Unterschiede aber sind fliessende Momente, und es wäre Zeichen der Unmacht des Geistes, wenn er sie als festgewordene Infarctus in sich bestehen lassen müsste. Doch nun fängt Göschel an, sich auf Beweisstellen aus Hegel zu berufen: eine ist wirklich sehr schlagend [19]) — unglücklicherweise ist sie aus einem Aufsatze von Meyer, der sich unter die Hegel'schen Werke eingeschlichen, um, wo es möglich wäre, auch die Auserwählten irrezuführen; die ächten, die er beibringt, sind, wie sich leicht denken lässt, vielmehr gegen ihn.

Dieses gänzliche Fehlschlagen des Göschel'schen Versuchs, aus speculativen Principien eine Fortdauer des menschlichen Individuums abzuleiten, hat Weisse sich zur Warnung dienen lassen. Die Philosophie kann nach ihm nur bestimmen, wie eine Seele beschaffen sein muss, um sich zu unendlicher Fortdauer zu qualificiren: ob es dergleichen Seelen wirklich gebe, und welche sie seien, — Aufschluss hierüber hat sie in gläubiger Empfänglichkeit von der sittlich-religiösen

---

17) Vgl. Weisse, Geheimlehre, S. 23. 82 f.
18) Jahrbücher f. wiss. Kr. a. a. O. S. 145.
19) Bei Göschel, von den Beweisen, S. 272.

Erfahrung und der christlichen Offenbarung entgegenzunehmen.[20] Die innere Erfahrung aber versichert den Gläubigen und Sittlichen seiner Unsterblichkeit. Findet einer dieses Bewusstsein nicht in sich vor, so wird ihm erklärt, dass er demnach nicht zu der Zahl jener Erwählten gehöre. Nur wer in sich, in der Tiefe seines sittlichen Selbst, eine Macht erschaut, die er für ebenbürtig mit dem erkennt, was ihm von aussen als gottbeseelte Erscheinung entgegentritt; nur wer diese Macht als stärker denn alle Gewalten seiner sinnlichen Natur und seines selbstischen Ich in sich empfunden und erfahren hat: nur dem geht, zugleich mit seiner Geburt zum ewigen Leben, auch die Gewissheit dieses Lebens auf.[21] Keineswegs nämlich hat WEISSE das Geschenk unendlicher Fortdauer allen Menschen schon als solchen zugedacht, sondern nur den Wiedergeborenen, oder denjenigen, welche im Feuer des absoluten Geistes, durch freie sittliche Gemeinschaft mit ihm, gleichsam den Zeug, woraus ihr Ich besteht, gestählt und gehärtet haben;[22] so wie andrerseits — seltsam

---

[20]) WEISSE, über die philosophische Bedeutung der christlichen Lehre von den letzten Dingen. Theol. Stud. und Krit. 1836, S. 274. 281.

[21]) Geheimlehre, S. 59. — Nur wer das geheime Gefühl innerer Leerheit und Nichtigkeit zum Studium der neueren Philosophie mitbringe — bemerkt WEISSE Jahrb. f. wiss. Kr. 1833. Sept. S. 321. gegen RICHTER — könne auf das Resultat dieses Sterblichkeitspropheten kommen. Wie, wenn nun RICHTER erwiedert hätte, nur wer auch sonst mit seinem Ich sich allenthalben vorzudrängen gewohnt sei, könne sich um dessen unendliche Fortdauer so leidenschaftlich wehren — hätte sich WEISSE über solche Bezahlung mit gleicher Münze im Mindesten beschweren dürfen?

[22]) WEISSE, die Idee der Gottheit, S. 352; Geheimlehre, S. 36 ff. Auch I. H. FICHTE lässt nur diejenigen, welche in der Gemeinschaft mit Gott sterben, unvergänglich, die Selbstischen und Unlautern aber blos auf unbestimmt fortdauern.

genug — derselbe Vorzug auch den rechten Höllenbränden, den Menschen von dämonischer Verruchtheit, zukommen, der ordinäre Mittelschlag dagegen der Sterblichkeit verfallen soll. [23] Denn freilich sei nur die göttliche Substanz der Welt das Unvergängliche, Alles dagegen, was zwar aus ihr, aber nicht sie selbst ist, sterblich und vorübergehend. Aber der durch den Geist der Gottheit wiedergeborene Mensch sei nicht blos aus der Substanz, sondern in Wahrheit die Substanz selbst, wenn auch nicht die ganze Substanz [24]) d. h. doch wohl Moment der Substanz; womit er der Vergänglichkeit nicht entnommen wäre.

Erwägen wir aber insbesondere die Weisse'sche Behauptung, dass ein Theil der Menschenseelen im Tode vernichtet werde, ein anderer fortdaure: so war diess schon die Vorstellungsweise einiger der ältesten Kirchenväter, [25]) und insofern auch des Faustus Socinus, als er im Tode zwar sämmtliche Seelen vernichtet, in der Auferstehung aber nur die der Frommen wiederhergestellt werden liess. [26]) Allen diesen war die Erhaltung oder Wiedererweckung einzelner Seelen ein Wunder der Allmacht: bei Weisse soll sie ein natürlicher Erfolg sein. Damit aber wird die Sache nur noch irrationaler. Denn dass durch einen moralischen Process (und zwar näher auf zwei ganz entgegengesetzten Wegen) eine metaphysische Bestimmtheit erworben würde, wäre ein Wunder; dass es aber ohne Wunder geschehen soll, ist ein zweites. Scotus Erigena fand schon das unthunlich, unter demselben Gat-

---

23) Weisse, Geheimlehre, S. 32.

24) Ebendas. S. 53.

25) S. Münscher v. Cölln, I, §. 33.

26) S. das Nähere bei Bengel, Ideen zur historisch-analytischen Erklärung des socinischen Lehrbegriffs. Süskind's Magazin, XVI, S. 134 ff.

tungsbegriffe des *animal* zwei *species* mit contradictorischen Eigenschaften, wie Sterblichkeit und Unsterblichkeit, zu befassen, und dachte daher mit den Menschen auch die Thiere unsterblich: [27]) Weisse dagegen trägt kein Bedenken, sogar durch das engere Gebiet der menschlichen Gattung diesen Riss zu machen. Es konnte nicht fehlen, dass er von theologischer Seite des Manichäismus angeklagt wurde: statt diesen Vorwurf abzulehnen, entschliesst sich der beherzte Mann, seinen Dualismus vielmehr tiefer zu begründen. Die Pharisäer zu Jesu Zeit — nein, in Leuten von solcher Verruchtheit kann gar das Organ für die Einwirkungen des Göttlichen nicht vorhanden gewesen sein! [28]) Aber woher dann diese wesentliche Verschiedenheit in der Einen Gattung? Jetzt kommt eine ausgezeichnet gründliche Deduction; denn sie geht bis zu Adam und Eva zurück. Am Anfang schuf Gott — erzählt unser neuer Moses — zweierlei Menschenracen: eine nach Seel und Leib unsterblich, die andere in beiderlei Hinsicht sterblich, und letztere der erstern gleich den Thiergeschlechtern (es ist gut, dass die Weisse'schen Schriften sich wohl schwerlich bis zu den Sclavenstaaten verbreiten werden!), nur etwa in milderer, mehr freiwilliger Abhängigkeit, unterworfen und dienend. Nun aber vermischten sich bekanntlich die Göttersöhne mit der Menschen Töchtern: was konnte davon Anderes die Folge sein, als dass sofort Bastarde entstanden, die von der einen Seite her die leibliche Sterblichkeit, von der andern die Fähigkeit zur geistigen Unsterblichkeit überkamen? [29]) — und aus solchen Maulthieren besteht das ganze jetzige Menschenge-

---

[27]) Scotus Erig. de divis. nat. III, 41.

[28]) Theol. Stud. u. Krit. a. a. O. S. 314 f.

[29]) Ebendas. S. 317.

schlecht. Diese leichtfertige Hypothese, an deren Widerlegung jedes Wort verschwendet wäre, wird nun alsbald durch eine ebenso unverantwortliche Exegese auch in die Bibel hineingetragen. Mit Recht will Müller von solchen Tollheiten nichts wissen, und stellt sich seinerseits mit der Unsterblichkeit unter den Schutz des göttlichen Wortes, dessen Verheissungen der Christ kindlich vertrauen müsse, wenn er auch das Wie ihrer Erfüllung nicht im Mindesten zu begreifen vermöge. [30] Wir lassen ihn dort stehen, und auch Schleiermacher's Versuch, aus der persönlichen Fortdauer, welche Christus sich zuschreibt, mittelst der Selbigkeit der menschlichen Natur in ihm und in uns auch die aller Menschen abzuleiten, [31] wird unsern Gang nicht aufhalten können. Denn der müsste ein ungelehriger Schüler der Schleiermacher'schen Glaubenslehre gewesen sein, der von ihr nicht gelernt hätte, sich mit dem Fortwirken Christi als Geistes in seiner Gemeinde zu begnügen; ja, der die Fortdauer eines von seinen geschichtlichen Bedingungen gelösten, schlechthin entwurzelten Individuums auch nur denkbar fände.

Wenden wir uns von den neuesten Halbphilosophen noch einmal denen zu, die es in dieser Sache ganz zu sein das Herz haben, so stellt unter ihnen Blasche der Fortdauer des Individuums ein paar tüchtige Gründe entgegen. Der eine geht vom Begriffe des Endlichen aus. Der Geist als individuelle Seele ist ein Endliches, dieses aber ein in allen Beziehungen, nach allen Seiten hin, begränztes. Die beiden allgemeinsten Beziehungen sind Raum und Zeit: der Raum hat drei Dimensionen, nach welchen allen das menschliche Individuum in seiner leiblichen Erscheinung

---

[30]) J. Müller, theol. Stud. u. Kr. 1835, S. 741. 772.

[31]) Schleiermacher, der christl. Glaube, II, §. 158.

begränzt ist; die Zeit hat Eine — auch da ist wieder der Leib nach deren beiden Seiten begränzt, die Seele dagegen soll nur nach einer, nach rückwärts zu, eine Schranke haben. Allein eine einseitige, eingliedrige Endlichkeit ist im Reiche der Wirklichkeit nicht anzutreffen. Hätte die Seele kein Ende, so dürfte sie auch keinen Anfang gehabt haben, und es müsste die längst abgekommene Präexistenzhypothese erneuert werden. Denn ein Wesen mit Anfang ohne Ende ist kein minder ungereimter Gedanke, als ein Ding, das ein Ende, aber keinen Anfang hätte. Für's Zweite aber streitet nach Blasche die Meinung von einer endlosen Fortdauer der menschlichen Individuen gegen die Idee der Gesammtoffenbarung der Gottheit, als welche das Weltall zu begreifen ist. Als solche ist dieses nothwendig gränzen-, mithin auch grössenlos: demnach keiner Vermehrung noch Verminderung fähig, da alle möglichen Grössen in ihm enthalten sind. Nun entsteht aber täglich nur allein auf unserem Planeten, und ebenso ohne Zweifel auf unzähligen andern, eine ungeheure Menge neuer Individuen: falls daher von diesen ein Theil (die intelligenten) unvergänglich bliebe, so würde das grössenlose All in jedem Augenblick eine Vergrösserung erleiden — was sich widerspricht. [32])

Fragt sich nun, was diesen Negationen gegenüber als das Positive sich ergebe, so kommt, wie auch Hegel erinnert, Alles darauf an, dass die Unsterblichkeit nicht als etwas erst Zukünftiges, sondern als gegenwärtige Qualität des Geistes, als seine innere Allgemeinheit, seine Kraft, sich über alles Endliche hinweg zur Idee zu erheben, aufgefasst werde. [33])

---

[32]) Blasche, philos. Unsterblichkeitslehre, S. 27 f. 123.

[33]) Hegel, Religionsphilos. II, S. 220. Vgl. Spinoza, Ethic. V,

Wenn man das Leben nach dem Tode auch die Ewigkeit zu nennen pflegt, so liegt hierin, bei richtiger Fassung dieses Begriffes, [34]) an sich dieselbe Forderung. Daher ist auch das bereits schief, wenn übrigens auf der richtigen Fährte begriffene Denker bisweilen so reden, als ob sie die Unsterblichkeit nach antiker Weise in den Nachruhm, in das Fortwirken edler Bestrebungen, oder auch in die Fortpflanzung durch Nachkommen, in das Wiederauftauchen der in diesem Individuum eingegangenen Idee der Menschheit in einem andern, setzen wollten. [35]) Das segensreiche Fortwirken und die Fortdauer des Namens bedeutender Menschen nach ihrem Tode ist nur die Erscheinung dessen, was ihnen im Leben gegenwärtiger Genuss der Ewigkeit war: der Beschäftigung mit wesenhaften Interessen, der Arbeit in der Idee. Ebenso das fortdauernde Geschlecht von der als Gegenwart genossenen Familienliebe; und die Metamorphose des All ist nicht in ihrem endlosen Verlaufe, sondern als erkannte, mithin gleichfalls in der Gegenwart festgehalten, Verewigung des Geistes. Das Schleiermacher'sche Wort: mitten in der Endlichkeit Eins zu werden mit dem Unendlichen, und ewig zu sein in jedem Augenblick, [36])

34, Schol.: *Si ad hominum communem opinionem attendamus, videbimus, eos suae mentis aeternitatis esse quidem conscios, sed ipsos eandem cum duratione confundere, eamque imaginationi seu memoriae tribuere, quam post mortem remanere credunt.* Uebrigens sind die weiteren Aeusserungen Spinoza's über diesen Punkt nicht ohne Verschrobenheit, worüber Sigwart, der Spinozismus, S. 171 ff. und Weisse, die Idee der Gottheit, S. 136 f. nachzusehen sind.

[34]) S. I. Band §. 36.

[35]) Richter, S. 235 u. öfter; Blasche, S. 74 ff.

[36]) Reden über die Religion, S. 175. — Auch hier lässt uns Angelus Silesius mit seinen Reimen nicht im Stiche.

I, 12. Mensch, wo du deinen Geist schwingst über Ort und Zeit,
So kannst du jeden Blick sein in der Ewigkeit.